

EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOOLI  
**TOIMETUSED**

---

**ACTA ET COMMENTATIONES**  
UNIVERSITATIS TARTUENSIS  
(DORPATENSIS)

**B**  
HUMANIORA

**XV**

TARTU 1929

EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOOLI  
**TOIMETUSED**

---

**ACTA ET COMMENTATIONES**  
UNIVERSITATIS TARTUENSIS  
(DORPATENSIS)

**B**

HUMANIORA

**XV**

TARTU 1929



## Sisukord. — Contenta.

---

1. **Alexander von Bulmerincq.** Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 1 (1, 2—11).
  2. **Willy E. Peters, M. A.** Benito Mussolini und Leo Tolstoi. Eine Studie über europäische Menschheitstypen.
  3. **Willy E. Peters, M. A.** Die stimmanalytische Methode.
  4. **Walther Freymann.** Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie.
-

# KOMMENTAR ZUM BUCHE DES PROPHETEN MALEACHI

VON

ALEXANDER VON BULMERINCQ

1

(1, 2—11)

---

DORPAT 1929



## **Des Buches Maleachi erste Rede: 1, 2—5.**

### **Der Ausspruch über Edom oder die Liebe Jahves zur Tempelgemeinde, erwiesen an seinem Hass gegen Edom.**

Zur Entstehungszeit der Rede s. B. I Kap. IV § 8 (S. 132—136).

Zum zeitgeschichtlichen Rahmen s. ebenda Kap. V § 5 (S. 192—196).

#### **1) V. 2. 3a: Jahves Liebe zur Tempelgemeinde und das Erkennungszeichen dieser Liebe — der Hass gegen Edom.**

„Lieb habe ich euch, spricht Jahve, ihr aber sprecht: woran (sollen wir erkennen, dass) Du uns lieb hast? Ist nicht Esau ein Bruder Jakobs? Spruch Jahves. Trotzdem habe ich (nur) Jakob lieb, während ich Esau hasse.“

---

Der Prophet beginnt im Gegensatz zu den Zweifeln und Bedenken seiner Zeit (s. B. I Kap. V S. 194 ff.) mit der Verkündigung von der Gewissheit der Liebe Jahves: אָהַבְתִּי אֶתְכֶם = lieb habe ich euch, spricht Jahve. Es ist strittig, ob das Perfektum in praeteritalem oder praesentischem Sinn zu fassen sei. Erstere Auffassung vertreten: sämtliche alte Versionen, sowie Calvin, Cappellus, Cornel. a Lap., Pocock, Drusius, Balduin, Grotius, Rosenmüller, Calmet, Maurer, Köhler, Reuss, Keil, v. Orelli, Lange, G. A. Smith, Duhm, Driver, Haller<sup>2</sup>, Isopescul, v. Hoonacker, Procksch, Sellin; letztere dagegen: Coccejus, Venema, Tarnov, J. D. Michaelis, Reinke, Ewald, Marti, Riessler, de Moor. Die von Wellhausen (ich habe euch meine Liebe zugewandt) und Nowack<sup>3</sup> (ich habe euch mit meiner Liebe umfasst) gewählten Ausdrücke lassen beide Deutungen zu, wie denn auch J. M. P. Smith und de Moor das Perfektum hier in doppeltem Sinn aufgefasst wissen wollen. Der Kontrast spricht jedoch

deutlich für eine praesentische Auffassung. Beweisend ist vor allem die Analogie der beiden andern Perfekta אָמַר und וְאָמַרְתֶּם, die beide dem Bereich der Gegenwart angehören. Zu dieser Bedeutung des Perfekts vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 106 g. Brockelmann, V. Gr. II S. 149. H. Bauer, Die Tempora im Semitischen, Leipzig 1910, S. 33. H. Bauer und P. Leander, Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments I, Halle a. S. 1922, § 36 w. x. G. Bergsträsser, Hebr. Gramm. II, 1, Leipzig 1926, § 6 e. g.

Der Prophet spricht in erster Linie für seine Zeit: den Zweifeln, die die Gegenwart bewegen, will er vor allem entgegen treten. Die Frage aber, die seine Zeit in Unruhe versetzte, war nicht die, ob Jahve einst in der Vergangenheit Israel lieb gehabt hätte, darüber war man ja aus dem Deuteronomium (Dt. 4, 37; 7, 7 f. 13; 23, 6), sowie aus Hosea (Hos. 11, 1 ff.; 3, 1), Jeremia (Jer. 31, 3) und Deuteriojesaja (Jes. 43, 4) zur Genüge unterrichtet. Die Frage, die die Gemeinde bewegte, ging vielmehr dahin, ob Jahve auch jetzt noch der Gemeinde seine Liebe zuwende, ob das Ausbleiben der messianischen Herrlichkeitszeit, deren Anbruch Haggai und Sacharja an die Vollendung des Tempelbaues geknüpft hatten, nicht ein Beweis dessen sei, dass Jahves Liebe zu seinem Volk aufgehört habe, vgl. B. I Kap. V § 5. Diese Stimmung bringt der Prophet in dem Einwurf zum Ausdruck, den er seinen Zeitgenossen in den Mund legt mit den Worten: וְאָמַרְתֶּם בְּמֶה אֶהְיֶה.

Nach Sellin ist אֶהְיֶה hier im Sinne des יִדֹעַ von Am. 3, 2 zu verstehen. Als Beweis für diese Gleichsetzung wird das Deuteronomium (7, 7 f.; 10, 14 f.) angeführt, von dem Maleachi sich ja überall besonders abhängig zeige. Diese Beweisführung ist nicht überzeugend, da an den genannten Deuteronomiumstellen die Erwählung Israels nicht mit der Liebe Jahves zu den Erzv Vätern identifiziert wird, sondern erstere vielmehr als Folge der letzteren (וַיִּבְחַר) erscheint, vgl. K. Galling, Die Erwählungstraditionen Israels, Giessen 1928 (BZAW № 48), S. 4.

Die für das B. Maleachi charakteristische Form der Dialogs tritt gleich hier zu Anfang seines Buches hervor, vgl. B. I Kap. VIII § 1 ff. Der Dialog erscheint hier, wie auch in der II (1, 6—2, 9), V (3, 6—12) und VI (3, 13—21) Rede als Zwiegespräch zwischen Jahve und der Gemeinde im Unterschied von der III Rede (2, 10—16), die sich als Zwiegespräch zwischen dem



Propheten und der Gemeinde zu erkennen gibt, während die IV Rede (2, 17—3, 6) auch als ein Zwiegespräch zwischen dem Propheten und der Gemeinde beginnt (2, 17), um dann jedoch im weiteren Verlauf (3, 1—5) in eine direkte Rede Jahves überzugehen.

Als Rede Jahves werden an unserer Stelle die Worte **אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵינוּ** ausdrücklich gekennzeichnet durch die beigefügte Formel **אָמַר יְהוָה**, die auffallenderweise in der arabischen Tochterversion der LXX fehlt. Maleachi gebraucht diese Formel nur drei- bzw. zweimal (ausser an unserer Stelle noch 1, 13 und 3, 13, doch s. unten zu 1, 13), während sie mit dem Zusatz **צְבֹאוֹת** einundzwanzigmal vorkommt (1, 4. 6. 8. 9. 10. 11. 13. 14; 2, 2. 4. 8. 16; 3, 1. 5. 7. 10. 11. 12. 17. 19. 21); nur einmal dagegen findet sich **אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** (2, 16, doch s. z. St.).

**וְאָמַרְתֶּם** — die für das B. Maleachi charakteristische Eingangformel bei der Anführung der Einwände der Hörer (vgl. 1, 6. 7. 13; 2, 14. 17; 3, 7. 8. 13, s. auch B. I Kap. VIII S. 398) — ist nach dem soeben Dargelegten natürlich praesentisch zu erklären. LXX (*εἰπατε*) und Vulg. (*dixistis*) fassen es praeterital; ebenso Calvin, Cornel. a Lap., Balduin, Coccejus, Calov, Knabenbauer. Die aethiopische Übersetzung bietet: *watebēlūnī*, offenbar las sie in ihrer Vorlage: *καὶ εἰπατέ μοι* (vgl. Bachm., Dod. z. St.). Das Targum paraphrasiert hier wie 1, 6. 13; 2, 14. 17; 3, 7. 8. 13: **וְאָם תִּימְרוּן**. Im Anschluss daran haben Kimbi, Tanhūm (bei Pocock), Pocock, Grotius, Drusius, Rosenmüller, Ehrlich R. die Partikel **אִם** vor **וְאָמַרְתֶּם** ergänzt: wenn ihr aber sprecht (denkt), so gilt euch dies Wort etc. Doch wird m. E. bei dieser Erklärung der wirkungsvolle Kontrast zwischen der gnadenreichen Zusage Gottes und der zweifelnden Kleingläubigkeit der Gemeinde stark verwischt; derselbe tritt viel plastischer hervor, wenn wir das **ו** als Adversativpartikel fassen: ihr aber denkt. Auch die Korrespondenz von **אָמַר יְהוָה** und **וְאָמַרְתֶּם** scheint diese Fassung zu fordern.

Den Inhalt des zweifelnden Kleinglaubens fasst der Prophet zusammen in die Frage der Gemeinde **בְּמָה אֶהְבֶּתְנִי**. LXX: *ἐν τίνι ἡγάπησας ἡμᾶς*. Vulg. in quo dilexisti nos. Peš. **בְּמָנָא רַחֲמָתְךָ**. Wörtlich übersetzt: wodurch (Ewald, Umbreit, Reinke), worin (Keil, Köhler, Riessler, Isopescul, Marti, v. Orelli), womit (Lange, Rückert, Pressel, Duhm, Procksch), wieso (Wellhausen, Sellin), inwiefern

(Nowack<sup>3</sup>) hast Du uns lieb. Die suffigiierte Form אָהַבְתָּנִי nur hier. Für das Wort בָּמָה hat Maleachi eine besondere Vorliebe; in der dialektischen Form seiner Predigt in Gestalt von Rede und Gegenrede dient ihm der Ausdruck sechsmal (1, 2. 6. 7; 2, 17; 3, 7. 8) zur Einführung des Einwurfs der Gegner, der ihm seinerseits die Veranlassung gibt, seine Thesen eingehender zu begründen (s. B. I S. 398). So auch hier. Doch so gut auch die oben gegebenen Übersetzungen für die übrigen, soeben genannten Stellen des Maleachibuches passen, so scheinen sie doch für die vorliegende nicht ganz ausreichend zu sein. Die Worte: „wodurch, worin, womit, wieso, inwiefern hast du uns lieb“ sind nicht von vornherein verständlich. Von sämtlichen Stellen (29), an denen der Ausdruck בָּמָה im A. T. vorkommt, scheinen mir zwei für das Verständnis unserer Stelle von Bedeutung zu sein: Gen. 15, 8 und Ex. 33, 16. Auf erstere hat schon Rosenmüller, Schol. VII, 4 S. 362 hingewiesen. An beiden Stellen handelt es sich ebenso wie an der unsrigen um einen Dialog, und an beiden wird der Einwurf durch בָּמָה eingeführt, doch in Gen. 15, 8 mit dem Zusatz אֲדַע, in Ex. 33, 16 mit dem Zusatz יֵדַע. Nach Analogie dieser beiden Stellen könnte man vielleicht annehmen, dass an der unsrigen בָּמָה elliptisch für נִדַּע בָּמָה oder יֵדַע בָּמָה steht. „Woran können wir erkennen oder kann man erkennen, dass du uns lieb hast?“ Will man aber בָּמָה auch hier konform mit den übrigen Stellen unseres Buches (1, 6. 7; 2, 17; 3, 7. 8), wo die oben ausgesprochene Annahme nicht erforderlich scheint, erklären, so müsste man sich mit der Übersetzung: „in welcher Weise, wie“ behelfen, die für alle sechs Stellen passen würde, vgl. Ri. 6, 15; 16, 5. 6. 10. 13. 1. Sam. 6, 2; 29, 4. 1. Kön. 22, 21. Ps. 119, 9. 2. Chr. 18, 20. Recht verunglückt ist die Deutung Abrabanel's (bei Pocock), der בָּמָה im Sinne von propter quid unter Hinweis auf Deut. 4, 37 auffasst. Mit Recht macht Reinke darauf aufmerksam, dass diese Bedeutung sich nur für 2. Chr. 7, 21 nachweisen lasse.

Die Form בָּמָה findet sich in unserem Buch nur noch 2, 17, während an den übrigen Stellen (Mal. 1, 6. 7; 3, 7. 8) בָּמָה steht. Im übrigen A. T. finden sich ebenfalls beide Formen: erstere noch siebenmal (Gen. 15, 8. Ri. 6, 15. 1. Sam. 14, 38. 2. Sam. 21, 3. 1. Kön. 22, 21. Micha 6, 6. 2. Chr. 18, 20), letztere noch 15mal (Ex. 22, 26; 33, 16. Ri. 16, 5 [2mal]. 6 [2mal]. 10. 13. 15. 1. Sam. 6, 2; 29, 4. Jes. 2, 22. Ps. 119, 9. Prov. 4, 19. 2. Chr.



7, 21). Ausserdem kommt einmal (Koh. 3, 22) noch die Form בְּמָה bzw. בְּמָה (vgl. Ginsburg HB z. St.) vor. Nach Delitzsch Jes.<sup>4</sup> S. 81 tritt die Form בְּמָה nur da ein, wo das folgende Wort mit א beginnt, oder wo בְּמָה Pausalwort ist, überall sonst stehe בְּמָה, ausgenommen bei folgendem Relativsatz, wo die losere Form בְּמָה üblich sei. Ges.-K.<sup>28</sup> § 102 k hat sich Delitzsch angeschlossen. Doch zeigt ein Vergleich der oben genannten Stellen, dass Delitzschs Ansicht folgender Korrektur bedarf: Die Masoreten haben überall da בְּמָה punktiert, wo das Wort in Pausa steht (1. Kön. 22, 21. 2. Chr. 18, 20, vgl. Bauer-Leander H. Gr. § 33 d), oder vor einem mit א (Gen. 15, 8. Ri. 6, 15. 2. Sam. 21, 3. Micha 6, 6. Mal. 1, 2) bzw. ה (1. Sam. 14, 38. Mal. 2, 17) anlautenden Wort, ganz abgesehen von dem Vokal der anlautenden Silbe. Die Form בְּמָה dagegen ist da angewandt worden, wo das folgende Wort 1) mit einem nichtlaryngalen Laut anhebt oder 2) mit einem ו nebst nachfolgendem Kames. Da die Form בְּמָה nur einmal, und zwar in dem stark aramaisierenden Buch Koheleth vorkommt, so ist es vielleicht am richtigsten, in dieser Punktation mit König, Lehrgeb. II, 1 S. 353. 530 f. eine „aramäischartige“ Verkürzung des Vortonvokals zu erblicken.

Die aethiopische Übersetzung hat noch den Zusatz 'e g z i 'ō, las also in ihrer Vorlage ἐν τίνι ἡγάπησας ἡμᾶς, κύριε; s. Bachm. Dod. z. St.

Die meisten älteren Ausleger erblicken in unseren Worten den Tadel des Undanks an die Adresse der Gemeinde, die mit blinder Verständnislosigkeit alle bisherigen Liebeserweisungen Gottes verkannt hat. So Theodoret, Theodor, Balduin, Calvin, Cornel. a Lap., J. H. Michaelis, Venema, aber auch Perowne und Knabenbauer. Allerdings ist dieser Tadel in den Worten mitbegriffen, doch ihr eigentlicher Zweck ist es, der Stimmung der Gemeinde Ausdruck zu geben, die an der Liebe Jahves irre geworden war und daher ein Zeichen, ein sichtbares Unterpfand, verlangte, das ihr die Gewissheit verbürge: Gottes Gnade waltet noch ungemindert über seinem Volk, vgl. B. I Kap. V § 5.

Der Prophet trägt dieser Stimmung Rechnung: er tritt die geforderte Beweisführung an und gibt der Gemeinde das verlangte Zeichen.

Hosea hatte seinerzeit den Auszug aus Ägypten (11, 1 ff.) und die einstige Wiederherstellung Israels (14, 5 ff.) als Hauptbeweis für die Liebe Jahves zu Israel hingestellt. Das erstere

Argument hatte auch der Rahmen des Deuteronomiums wieder aufgenommen (Dt. 7, 8). Doch geht der deuteronomische Rahmen noch einen Schritt über Hosea hinaus. Jahves Liebe zu Israel wurzelt in seiner Liebe zu den Erzvätern (Dt. 4, 37 f.; 10, 15), um ihretwillen hat er Israel aus Ägypten erlöst und ihm das Land Kanaan verliehen. Die Betätigung der Liebe Jahves für Israel ist gleichzeitig die Erfüllung der Berith, der unverbrüchlichen Verheissung, die Gott den Erzvätern eidlich zugesagt hat (Dt. 7, 8. 12 f. vgl. 4, 31; 8, 18 u. ö., s. Galling a. a. O. S. 4. 50. 83). Ganz ähnlich wie Hosea argumentiert auch Jeremia (2, 2 ff.; 31, 3), sowohl historisch als eschatologisch. Bei Deuterjesaia ist das historische Moment nur einmal angedeutet in der Bezeichnung Abrahams im Munde Gottes als אֲבִי (Jes. 41, 8), und zwar im Zusammenhang mit der Erwählung Israels. Die eigentliche Betätigung der Liebe Jahves aber ist eschatologischer Art. In der glanzvollen Wiederherstellung der heiligen Stadt zeigt sich Jahves innige Liebe für Sion (Jes. 49, 13 ff.; 54, 8 ff.). Allerdings geht hier Zeitgeschichtliches und Endgeschichtliches ineinander über. Daher erscheint auch die Dahingabe von Ägypten, Kuš und S'ba' an Kyros im Sinne eines Lösegeldes für Israel als besonderer Beweis der Liebe Jahves zu seinem Volk (Jes. 43, 3 f.). Für Tritojesaia gibt sich die Liebe Jahves an den Wundern der Mosezeit (Jes. 63, 9) und an der strahlenden Herrlichkeit des neuen Jerusalems (Jes. 60, 10) zu erkennen. Rein eschatologisch wiederum ist der Begriff der göttlichen Liebe bei Sacharja orientiert. Der unmittelbar bevorstehende Wiederaufbau des Tempels und die Wiederherstellung Jerusalems im Zusammenhang mit dem Advent Jahves werden als Beweis genannt für die nimmer erkaltende Liebe Jahves und deren Kehrseite — den lodernden Zorn gegen die heidnischen Weltmächte (Sach. 1, 16 f.). Auch hier ist die Grenze zwischen Zeit- und Endgeschichtlichem kaum zu ziehen.

Die Argumentation Maleachis ist nicht historisch in dem oben gezeigten Sinn, sondern vielmehr zeitgeschichtlich-eschatologisch und zugleich gegensätzlich orientiert. Der Prophet beginnt mit den Worten: הֲלוֹא־אֵחַ עֵשָׂו לְיַעֲקֹב = ist nicht Esau Jakobs Bruder? Auf den Einwurf der Gemeinde antwortet demnach der Prophet im Namen Gottes mit einer Gegenfrage; eingeleitet wird diese durch die Fragepartikel הֲ mit nachfolgender Negationspartikel; damit ist die bejahende Antwort von vornherein vor-



ausgesetzt, vgl. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> S. 108. Brockelmann, V. Gr. II S. 192. Wie so oft im A. T. ist auch hier die Frageform zum Ausdruck einer allbekannten Tatsache gewählt, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 150e. Zu den Fragesätzen bei Maleachi s. B. I Kap. VIII S. 408. Statt der Pleneschreibung der Negationspartikel (לֹא) bieten übrigens einige HSS und Drucke die scriptio defectiva (לא), s. Ginsburg HB z. St. Der durch die Fragepartikel eingeleitete Nominalsatz weist folgende z. T. recht auffallende Wortstellung auf: an der Spitze des Satzes steht das nominale Prädikat (הֵאָרָא), dann folgt das nominale Subjekt (עֵשָׂו) und dann erst eine Qualifikation zum Prädikat, bestehend aus der Präposition ל mit ihrem Kasus (לְעֵקֶב). Die Voranstellung des Prädikats erklärt sich einerseits aus dem Charakter des Satzes als Fragesatz, andererseits aber auch aus dem besonderen Nachdruck, mit dem das Prädikatsnomen hervorgehoben werden soll. Aus dem ersten Grunde konnte das Prädikat voranstellen, aus dem zweiten musste es voranstellen, vgl. C. Albrecht, Die Wortstellung im hebräischen Nominalsatz (ZAW VII S. 220. VIII S. 254 ff.). Die Qualifikation des Prädikats לְעֵקֶב steht hier als Umschreibung oder Äquivalent eines Genetivs, offenbar um die Indetermination des nomen regens zum Ausdruck zu bringen, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 129 c. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 292, 2. Brockelmann, V. Gr. II S. 237. Um diese Indetermination in der deutschen Übertragung zu markieren, übersetzen wir: „Ist Esau nicht ein Bruder Jakobs?“

Die Umschreibung des Genetivs mittelst der Präposition ל wird zum Ausdruck gebracht durch die Übersetzungen von Sellin und Marti: „Ist nicht ein Bruder Esau dem Jakob?“ bzw. „Ist Esau nicht ein Bruder zu Jakob?“ Doch ist das Deutsch dieser beiden Übertragungen etwas ungewöhnlich; erstere Ausdrucksweise erinnert an einen Gallizismus, letztere ist nur für Süddeutschland und die Schweiz zu belegen (laut mündlicher Mitteilung von Herrn Prof. Dr. W. Wiget).

Die Auflösung des Genetivverhältnisses durch eine Präposition erklärt sich übrigens vielleicht am ehesten aus dem behufs Vermeidung eines Doppelsinns erfolgten Dazwischentreten des Subjekts zwischen הֵאָרָא und לְעֵקֶב, vgl. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 292, 3. König, Synt. § 281 a.

Als reiner Nominalsatz, der Subjekt und Prädikat einfach aneinanderreicht, involviert unser Satz keinen Tempusbegriff, vgl. Brockelmann, V. Gr. II S. 24. Die Zeitsphäre, der die Aussage angehört, muss daher aus dem Zusammenhang erschlossen werden; daher auch die verschiedenen Ansichten der Ausleger. Die Frage nach der Zeitsphäre unseres Satzes hängt auf das engste mit der Deutung der beiden Eigennamen Jakob und Esau zusammen.

Nach den einen sind die beiden Namen individuell als Personennamen der beiden Söhne Isaaks zu deuten. Die Zeitsphäre des Satzes ist dann natürlich die der Vergangenheit. Der Prophet erinnert in diesem Fall einfach an die bekannte Tatsache, dass die beiden Stammväter der Israeliten und Idumäer Zwillingbrüder gewesen seien. So schon die LXX, Peš., Vulg. und in Anlehnung an die LXX auch Paulus, der Röm. 9, 13 unsere Stelle, wenn auch nur V. 2 bβ. 3a, als Schriftbeweis für die unbedingte, von menschlichem Tun unabhängige Souveränität des göttlichen Erwählungsratschlusses zitiert. Ebenso Raschi, auch die altkirchlichen Ausleger: Theodor, Theodoret, Cyrill Alex.; für des letzteren allegorische Exegese sind dabei die beiden Brüder mit ihren symbolisch zu deutenden Namen Typen zweier Gruppen von Menschen: Jakob — derer, die der Sünde die Ferse halten (*τόπος παντός τοῦ πτεροῦς ἀμαρτίας*), und Esau (Edom) — derer, die hart, unbeugsam und irdisch gesinnt sind. Ferner Calvin, Cappellus, Coccejus, Pocock, Calmet, Umbreit, Lange, Rosenmüller, Reuss, Procksch. Nach andern sind die beiden Namen kollektiv als Völkernamen, als Bezeichnung der von den beiden Stammvätern abstammenden Nationen zu fassen. So Ephraem, Grotius, Balduin, J. H. Michaelis, v. Orelli, Wellhausen, Nowack<sup>3</sup>(?), Driver, Marti, Haller<sup>2</sup>, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Sellin. Wiederum andere verbinden die individuelle und kollektive Auffassung durch die Annahme, der Prophet habe sowohl die beiden Stammväter als auch die von ihnen abgeleiteten Völker im Auge. So Kimhi, Hieronymus („In Jacob vos dilexi, in Esau Idumaeos odio habui“), Cornel. a Lap., Calov, Drusius, Tarnov, Pocock, Venema, Reinke, Keil, Köhler, Tichomiroff, Knabenbauer, Riessler, de Moor. Allerdings sind auch innerhalb dieser Auslegergruppe mehrere Abstufungen zu unterscheiden. Nach Venema hat der Prophet in erster Linie die Stammväter und in zweiter die nach ihnen benannten Völker im Auge, nach Calov und Knabenbauer umgekehrt: erst die Völker und dann die Stammväter, nach Pocock

endlich sind die Namen in 2ba individuell, in V. 2bβ.3a dagegen kollektiv zu erklären. Auch bei I.-Ezra schimmert neben der individuellen die individuell-kollektive Deutung durch, wenn er seine Erklärung mit den Worten schliesst: **והנה אתם בני יעקב והנה שבתם אל ארץ הברית**.

Die Deutung der beiden Namen auf die Stammväter scheint in der Tat viel für sich zu haben. In ähnlicher Weise, wie der Rahmen des Deuteronomiums (Dt. 4, 37; 7, 12 f.; 10, 15) es tut, würde der Prophet hier auf die Erzväterzeit zurückgreifen, um zu zeigen, dass bereits über der Gestalt desjenigen Erzvaters, nach dem das Volk seinen Namen führt, die göttliche Liebesgesinnung gewaltet habe. Den Zweifeln des Volkes würde dann der Prophet den Satz entgegenstellen: so alt, wie die Namen Jakob und Esau sind, ist auch das freie Gnadengeschenk der unverdienten Liebe Jahves zu Israel und deren Kehrseite, der göttliche Hass gegen Esau. Doch stellt sich dieser Erklärung eine Reihe von Schwierigkeiten entgegen. Der Nominalsatz **הָלוֹא־אַתָּה עֲשׂוֹ לַיַּעֲקֹב** kann als zeitlos natürlich ohne weiteres auf die Vergangenheit bezogen werden, doch ist wohl anzunehmen, dass bei der Vieldeutigkeit des Satzes der Prophet die praeteritale Auffassung durch ein eingeschaltetes **הָיָה** indiziert hätte, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 141. Brockelmann, V. Gr. II S. 109. **עֲשׂוֹ** in V. 2b und 3a wechselt in V. 4 mit **אֲדֹרִים**, dessen kollektive Bedeutung notorisch aus V. 4b hervorgeht. Wo in der übrigen prophetischen Literatur der Name **עֲשׂוֹ** vorkommt, hat er auch stets kollektiven Sinn: Jer. 49, 8. 10. Ob. 6. 8. 9. 18. 19. 21. An den fünf letztgenannten Stellen steht allerdings **הָרַע עֲשׂוֹ** (V. 8. 9. 19. 21) bzw. **בֵּית עֲשׂוֹ** (V. 18).

Was den Namen **יַעֲקֹב** anlangt, so dient derselbe im übrigen B. Maleachi nur zur Bezeichnung des Volkes (2, 12; 3, 6 [**בְּנֵי־יַעֲקֹב**]). Dasselbe gilt von fast allen Stellen der Propheten und Psalmen, wo dieser Name vorkommt, vgl. z. B. Jes. 40, 27; 41, 8. 14. 21; 42, 24. Jer. 30, 10. 18. Ps. 14, 7; 59, 14; 78, 5. Die Ausnahmen von dieser Regel sind sehr gering, z. B. Jer. 33, 26. Hos. 12, 13, s. R. Hollmann, Untersuchungen über die Erzväter bei den Propheten, Dorpat 1897, S. 80 f. Es scheint daher durchaus geboten zu sein, an unserer Stelle die beiden Namen Jakob und Esau als Bezeichnungen der beiden Völker aufzufassen. Das Wort **אָה** hat dann hier ebenso wie Num. 20, 14. Dt. 23, 8. Am. 1, 11. Ob. 10. 12

die Bedeutung von Brudervolk, vgl. auch Dt. 2, 4. 8. Am. 1, 9. Es ist übrigens charakteristisch, dass im A. T. Edom das einzige Volk ist, das mit diesem Namen bezeichnet wird.

Aber trotz der unverkennbar kollektiven Bedeutung der beiden Namen scheint doch noch der Rest einer individuellen Fassung hindurchzublicken. Dafür dürfte die Analogie von 3, 8 sprechen. Das dort gebrauchte Wortspiel (s. z. St.) macht es wahrscheinlich, dass der Prophet bei der Verurteilung des Verhaltens der Tempelgemeinde an eine vom Erzvater Jakob an Elohim verübte List gedacht, die wir jedoch genauer zu identifizieren nicht mehr in der Lage sind. Vielleicht schwebt auch an unserer Stelle dem Propheten eine jetzt nicht mehr erhaltene Überlieferung vor, derzufolge Jahve den beiden Söhnen des Erzvaters Isaak gegenüber ein durch Liebe und Hass charakterisiertes gegensätzliches Verhalten beobachtete, s. B. I S. 285 f.

נָאֵם יְהוָה kommt nur hier bei Maleachi vor; statt dessen gebraucht er, wie bereits oben (S. 3) gezeigt worden ist, zwei- bzw. dreimal die Formel אָמַר יְהוָה (1, 2a. 13; 3, 13), einmal אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת כֹּה (1, 4), zwanzigmal אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת (1, 6. 8. 9. 10. 11. 13. 14; 2, 2. 4. 8. 16; 3, 1. 5. 7. 10. 11. 12. 17. 19. 21) und einmal auch אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (2, 16, doch s. z. St.). Im Vergleich mit Haggai und Sacharja, die mit besonderer Vorliebe die Formel נָאֵם יְהוָה gebrauchen, ist ihre Seltenheit bei Maleachi auffallend, vgl. die statistische Zusammenstellung betreffend den Gebrauch dieser Worte in den einzelnen Prophetenschriften bei Giesebrecht, Die Berufsbegabung der altt. Propheten, Göttingen 1897, S. 39.

Die Form נָאֵם gilt der älteren landläufigen Auffassung als st. cstr. des Part. pass. Kal von נָאֵם (leise reden) = „das bedeutsam heimlich, feierlich leise Gesprochene“ (Delitzsch Jes.<sup>4</sup> S. 64, s. auch Mühlau-Volck, HW<sup>10</sup> 1886 s. v. Reinke z. St.). Dagegen hält Barth NB<sup>2</sup> § 82e das Wort für eine Nominalform kätül. Buhl, HW<sup>16</sup> s. v. hat sich ihm angeschlossen, auch Brown-Driver-Briggs, Lex. s. v. geben dieser Erklärung den Vorzug vor der älteren, während Siegfried-Stade HW und König WB s. v. die Wahl zwischen beiden Auffassungen offen lassen. Zur Ermittlung der Form ist jedenfalls die Stelle Jer. 23, 31 von entscheidender Bedeutung. Sind die beiden Schlussworte des Verses וַיִּנְאֲמוּ נָאֵם nicht

als elliptische Ausdrucksweise für **וַיִּנְאֲמוּ יְהוָה** aufzufassen, so wäre der st. abs. des Wortes ganz gleichlautend mit dem st. cstr.: **נִאֲמוּ**. Man hätte dann die Wahl zwischen den Nominalformen **kīṭūl**, **kūṭūl**, **kīṭūl**, **kūṭūl**, die alle den Vortonvokal verflüchtigen. Von diesen vier Formen lässt **kīṭūl** sich sonst nicht nachweisen, vgl. Stade, Gramm. § 204 b. Die Form **kūṭūl**, die im Infinitivus cstr. und einigen Eigennamen vorliegt, erscheint entwickelt in der Gestalt von **kēṭōl** mit Verflüchtigung des ersten u und Dehnung des zweiten zu tonlangem **ō**, vgl. Stade a. a. O. § 206. Lagarde, Übers. S. 57. Barth, NB<sup>2</sup> § 65. Brockelmann, V. Gr. I S. 339. Es bleibt demnach nur die Alternative zwischen **kīṭūl** und **kūṭūl**, die in der entwickelten Form beide den Vortonvokal verflüchtigen und daher nicht voneinander zu unterscheiden sind.

Sollte Barth, NB<sup>2</sup> § 37 c  $\beta$  recht haben, dass die Form **kīṭūl** im Hebräischen nicht vorkommt, so würde man sich allerdings für **kūṭūl** entscheiden müssen. Auffallend ist jedoch die ständige scriptio defectiva des U-Lautes der zweiten Silbe. König, Lehrgeb. II, 1 S. 501 bemerkt zu dieser Schreibung: „**נִאֲמוּ** stets ohne Vokalbuchstaben wegen seiner Bekanntheit, oder nicht vielmehr wegen seiner Aussprache n'um (m)“. In der Tat scheint es nicht unmöglich, dass wir in **נִאֲמוּ** eine Form **kūṭūll** vor uns hätten. Im Hebräischen tritt diese Form sonst immer mit der Femininendung auf, doch steht sie in engster Beziehung zu dem Infinitiv **kūṭūl**; im Arabischen bezeichnet sie ebenso wie der ungeschärfte Infinitiv **kūṭūl** sowohl das konkrete Ding, welches handelt, als die abstrakte Handlung, vgl. Barth, NB<sup>2</sup> § 95. Doch auch in dem Falle, dass der Form **kūṭūl** der Vorzug gegeben werden sollte, ist nach Analogie des Arabischen (Barth a. a. O. § 55 c) an der ursprünglichen Infinitivbedeutung festzuhalten, m. a. W. ob **נִאֲמוּ** als Form **kūṭūll** oder **kūṭūl** zu beurteilen ist, so handelt es sich jedenfalls um eine Infinitivform. Das Verbum **נִאֲמוּ** kommt im A. T. nur Jer. 23, 31 als denominiertes **Kal** von **נִאֲמוּ** vor. Im Arabischen

bedeutet **نَمَّ** **gemuit** vel **anhelavit**, **نَمَّ** — **detulit**, **divulgavit** (s. Freytag, Lex. s. v.), im Talmud **נִימ** — **sprechen**, **sagen** (vgl. Levy NHWB s. v.), im Syrischen **ܢܝܡ** im Pa'el — **diserte dixit**, **affirmavit** (s. R. Payne Smith, Thes. Syr. s. v.), im Aethiopischen **ne'eka** (**na'aka**) — **gemuit** (s. Dillmann, Lex. s. v.). Kann man

daher mit Dillmann (Theol. S. 475) נָאָם im Sinne von zuraunen fassen, so würde נָאָם bedeuten: 1) der Akt des Zurauens und dann 2) in Übertragung der Handlung auf das Objekt derselben: das Zugeraunte, der Gottesspruch oder mit Duhm (Jer. zu 23, 31): die Einraunung. Trotz dieser Erklärung übersetzt jedoch Duhm an unserer Stelle und auch anderwärts (z. B. Hos. 2, 15. 18. Am. 3, 10; 9, 8. 13) in Übereinstimmung mit den meisten Auslegern: ist Jahves Spruch. Doch hat Duhms Erklärung, wenn auch z. T. unter Verwandlung der Genetivkonstruktion (Einraunung bzw. Raunung Jahves) in einen Aussagesatz ([es] raunt Jahve), mehrfach Anklang gefunden. So bei Haller<sup>2</sup> an unserer Stelle, nicht minder auch bei H. Schmidt (s. z. B. SAT<sup>2</sup> zu Jes. 1, 24; 17, 3. Jer. 2, 3 [Jahves Raunung]; 22, 16) und Gunkel (Ps. GHKAT<sup>4</sup> zu 36, 2; 110, 1 [Raunung Jahves]), wenn auch H. Schmidt נָאָם יְהוָה bisweilen durch „Spruch Jahves“ wiedergibt (vgl. z. B. SAT<sup>2</sup> zu Jes. 3, 15; 30, 1).

Marti<sup>Do</sup>, Nowack<sup>3</sup>, Haller<sup>2</sup>, Sellin ergänzen hinter יְהוָה noch ein angeblich ausgefallenes צְבִיאוֹת, wobei Marti und Sellin sich auf metrische Erwägungen berufen. Marti<sup>KHS</sup> sieht jedoch von der Annahme eines Textverlustes ab. Darin wird er ebenso wie Procksch recht haben. Jedenfalls können bei der Unsicherheit in bezug auf die metrische Form des B. Maleachi (s. B. I Kap. VIII § 8) metrische Kriterien kaum in überzeugender Weise geltend gemacht werden. Auf wie schwankendem Boden man hier steht, zeigt übrigens in unserem Fall die Tatsache, dass Sievers ebenfalls aus metrischen Gründen נָאָם יְהוָה als Glosse streicht. Böhme (ZAW VII S. 211 A. 2) und Budde (ZAW XXVI S. 18) sind ihm darin gefolgt, wenn auch von der ganz andersartigen Erwägung aus, dass sich נָאָם יְהוָה sonst nicht im B. Maleachi finde, wohl aber zweidutzendmal das ihm im Gebrauch gleiche אָמַר יְהוָה, sei es mit, sei es ohne צְבִיאוֹת. Nach Budde ist der Einschub übrigens veranlasst durch das Bestreben, die dem Buche eigene Form der Wechselrede zwischen Jahve und menschlichen Personen an dieser ersten Stelle sofort deutlich hervorzuheben. Doch dürfte Budde mit dieser Annahme schwerlich im Recht sein. Die für das B. Maleachi charakteristische Form der Wechselrede tritt ja bereits in V. 2 a mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hervor. Dazu kommt, dass das einmalige Vorkommen eines Ausdrucks in einem prophetischen Buch, namentlich in einem von

so geringem Umfang, wie das B. Maleachi es ist, noch in keiner Weise seinen sekundären Charakter zu präjudizieren braucht. Wollte man gleich in der vorliegenden Rede alle die Ausdrücke, die sich sonst im B. Maleachi nicht finden, als Interpolationen streichen, so würde von der Rede nicht viel übrig bleiben. Als solche Ausdrücke wären zu nennen: **לְתִנּוֹת מִדְּבַר נִחַלְתּוֹ שְׁמֹמָה הָרִי** (v. 3), **וְעַם אֶהְרֹם תִּרְבּוֹת רָשָׁעוֹ** (v. 4), **מֵעַל יִגְדֵּל** (v. 5). Ausserdem kommen auch anderwärts, namentlich bei Haggai, Sacharja und Jeremia, die beiden Formeln **נָאֻם יְהוָה** bzw. **נָאֻם יְהוָה צְבָאוֹת** und **אָמַר יְהוָה** bzw. **אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת** (כֹּה) nebeneinander vor, vgl. Haggai 1, 13; 2, 4. 14. 17. 23 und 1, 8; 2, 7. 9. Sach. 1, 4; 2, 9; 3, 9 und 2, 5; 4, 3; 6, 16, s. auch die statistische Zusammenstellung beider Formeln in den einzelnen Prophetenschriften bei Giesebrecht, a. a. O.

Nach Einschaltung des **נָאֻם יְהוָה** setzt sich die Rede wieder fort, an das Vorhergehende mit einem **ו** cons. anknüpfend. Die einfach kopulative Fassung des **ו** bei den alten Versionen (ausgenommen die Peš., die es durch **ו** wiedergibt und die aeth., die es ganz fortlässt), sowie bei Calvin, Calov, Grotius, Driver, J. D. Michaelis, Keil, Wellhausen, v. Orelli, v. Hoonacker, Nowack<sup>3</sup>, Marti ist daher als ungenügend abzuweisen. Der Zusammenhang mit V 2ba fordert durchaus einen adversativen Sinn. So richtig J. H. Michaelis, Venema, Maurer, Reinke, Ewald, Umbreit, J. M. P. Smith, Riessler, Reuss, Marti, Isopescul, Duhm, Haller<sup>2</sup>, Sellin, Procksch. Da jedoch der Gegensatz nicht nur durch bestimmte Adversativpartikeln (vgl. König, Synt. § 372), sondern auch durch **ו** eingeführt werden kann, und zwar sowohl durch einfaches **ו** copulativum (Ges.-K.<sup>28</sup> § 163. König, Synt. § 360 b. c) als auch durch das **ו** cons. (Ges.-K.<sup>28</sup> § 111 e. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 354 a), so scheint es am einfachsten, das **ו** hier durch **ו** trotz dem bzw. dennoch wiederzugeben.

**אֶהְיֶה** — die Form kommt nur an unserer Stelle vor, allerdings findet sie sich in suffigierter Gestalt noch dreimal im A T. (Hos. 11, 1; 14, 5. Ps. 119, 167). Daneben erscheint als 1. Prs. Sing. Imperf. **אֶהְיֶה** einmal auch die Pausalform **אֶהְיֶה** (Pr. 8, 17), die ausserhalb der Pausa **אֶהְיֶה** lauten müsste. Zu den beiden Formen **אֶהְיֶה** und **אֶהְיֶה** s. Brockelmann, V. Gr. I S. 591, zu der letzteren auch König, Lehrgeb. II, 1 S. 492.



Die drei ersten Worte von V. 3a werden mit Recht von der Peš. noch zu V. 2 gezogen, bilden sie doch das notwendige Komplement zu dem letzten Satz in V. 2 der masoretischen Vers-einteilung. Am Schluss von V. 2 bietet LXX<sup>a</sup> noch ein λέγει Κύριος.

Die meisten Ausleger fassen den Satz וְאֶת־עֵשָׂא שָׂנְאֵתִי ent-weder als einen mit dem vorhergehenden koordinierten (Calvin, J. D. Michaelis, Venema, Keil, v. Orelli, Reuss, J. M. P. Smith, Riessler, Wellhausen, Procksch) oder mit LXX, Vulg. als Adversativ-satz auf (Drusius, Grotius, Coccejus, Köhler, Lange, Duhm, Isopescul, v. Hoonacker, Marti, Haller<sup>2</sup>, Sellin). Grammatisch ist beides möglich, sinngemässer ist jedoch letztere Auffassung. Doch dem Kontext noch mehr entsprechend wäre es, den Satz als Zustandssatz zu erklären, der dann zu übersetzen wäre: während oder indem ich Esau hasse. Noch sinnentsprechender wäre es, wenn man das ו explicativ fasste: nämlich so, dass ich Esau hasse. Zu dem ו explicat. vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 154a N. b. König, Synt. § 360 d. Gemäss dem zu V. 2b Bemerkten (s. oben S. 9f.) fassen wir die beiden Verba אָהַב und שָׂנְאֵתִי praesentisch im Gegensatz zu der praeteritalen Erklärung bei den meisten Aus-legern. Dass die Übersetzung von Wellhausen (ich habe Jakob meine Liebe zugewandt und Esau meinen Hass) und Nowack<sup>3</sup> (ich habe Jakob mit meiner Liebe umfasst, Esau aber mit meinem Hass) beide Erklärungen — die praeteritale und die praesentische zulassen, war bereits oben S. 1 bemerkt worden.

Die Wortstellung: Objekt — verbales Prädikat findet sich häufig in Verbalsätzen, namentlich in solchen, in denen die Verbalform zugleich das pronominale Subjekt mit einschliesst, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 142 f. Brockelmann, V. Gr. II S. 434, auch Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 309 a. Hier wie auch sonst öfters (vgl. 1, 10b; 2, 7a) ist diese-Wortfolge vermutlich veranlasst durch das Bestreben, einen Chiasmus in der Stellung der parallelen Glieder in den beiden Vershälften zu gewinnen, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 142 f. N. 1 und § 114 r N. 2. Zu dem Gebrauch des Chiasmus bei Maleachi vgl. 1, 12b. 14b; 2, 5aβb. 7a. 15b. 17b; 3, 15, s. auch B. I S. 410.

Die Bedeutung des göttlichen Hasses gegen Edom ist na-mentlich in der älteren Zeit Gegenstand ernster Kontroverse gewesen. Die Frage, um die es sich hier handelte, ist die: ist

der Hass Gottes in absolutem oder nur in relativem Sinn zu fassen, m. a. W. bedeutet der Hass Gottes gegen Esau die reprobatio aeterna im Sinne eines decretum absolutum oder nur einen geringeren Grad von Liebe, ein minus diligere (Venema), ein postponere in dilectione (Calov) resp. privatio boni ac favoris, quo Deus suos prosequitur (Drusius)? Unbedingte Anhänger der ersteren Auffassung sind: Calvin, Coccejus, Cappellus; auch Calmet, Lange und Umbreit sind ihr, wenn auch mit einer gewissen Modifizierung, zugetan. Die zweite Erklärung wird vertreten von Calov, Corn. a Lap., Tarnov, Grotius, Drusius, Dathe, Rosenmüller, Reinke, vgl. auch Isopescul: „Der Hass Esau gegenüber aber (ist) als harte, aber gerechte Bestrafung seiner Missetaten zu verstehen.“

Diese Fragestellung ist an und für sich ungeschichtlich. Dem Propheten des V. Jahrhunderts lag die Prädestinationslehre mit dem Satz von der reprobatio aeterna im Sinne der Calvinischen Dogmatik ebenso fern wie die Reflexion über Gradunterschiede innerhalb der göttlichen Liebe. Ihm steht vor allem fest, dass Jahve Edom hasst, ebenso wie er und seine Zeitgenossen die Edomiter gehasst haben werden. Jahve ist für den Propheten noch eine lebendige Persönlichkeit, nicht ein metaphysisches Sein überweltlicher Art, daher legt er auch ganz unbefangen Gott alle die Empfindungen bei, deren seine eigene Seele fähig war, s. zu dieser Seite des Gottesbegriffes bei Maleachi B. I Kap. VI § 23 S. 304. Es ist daher charakteristisch, dass das Targum שָׂנֵא hier durch רָחִיק = entfernen, verwerfen, verabscheuen, wiedergibt — ein Ausdruck, der anderwärts als Aequivalent für קָאֵם (Jer. 2, 37) oder תִּעֵב (Dt. 7, 26) erscheint.

Jahves Hass gegen Edom und seine Liebe zu Israel sind zwei korrelierte Begriffe; aus dem einen kann man auf den andern schliessen. Woher man aber auf den Hass Gottes gegen Edom schliessen kann, das führt der Prophet in den beiden folgenden Versen (3b. 4) aus.

#### Zusammenfassung von V. 2. 3a.

Jahve verkündigt der Gemeinde seine Liebe, doch die Gemeinde steht dieser Verkündigung zweifelnd gegenüber und fordert ein Erkennungszeichen. Bereitwillig geht der Prophet auf diese Forderung ein. Er erinnert an die Tatsache, dass Esau

und Jakob Brudervölker sind. Dieser Hinweis involviert wohl zugleich eine Anspielung auf die gleichnamigen Stammväter der beiden Völker bzw. auf eine nicht mehr erhaltene Überlieferung betreffend das Verhalten Jahves zu diesen beiden Stammv Vätern. Die gleiche Abstammung setze naturgemäss auch gleiche Rechte, gleiches Anrecht auf das Verhalten Jahves voraus, ja Esau als der ältere von den Zwillingsbrüdern habe sogar einen grösseren Anspruch auf Bevorzugung (vgl. Dt. 21, 17), aber trotz alledem ist nicht Esau der Bevorzugte, nein umgekehrt, aller Präsump tion entgegen ist Jahves Liebe nur dem jüngeren Volk, Jakob, zu gewandt, während er für das ältere, Esau, lediglich Gefühle des Hasses hegt.

Aus dieser Darlegung ergeben sich zwei Hauptgedanken als Antwort auf die Frage der Gemeinde: 1) Jahves Liebe zu Jakob ist ein freies, unverdientes, durch keinerlei Ansprüche des Rechtes oder der Geburt bedingtes göttliches Gnadengeschenk. 2) Die Liebe Jahves zu Jakob hat ihr Korrelat an seinem Hass gegen Edom. Dieses Korrelat ist zugleich auch der Massstab für die Intensität der göttlichen Liebesgesinnung gegenüber der Gemeinde. Damit ist auch die Frage beantwortet, woran die Liebe Jahves zur Gemeinde erkannt werden solle. Die scheinbar so paradoxe Antwort lautet: an dem Hass Gottes gegen Edom.

## 2) V. 3b. 4: Der Beweis für den göttlichen Hass gegen Edom.

### a) V. 3b: Die Zertrümmerung Edoms.

Darum mache ich seine Berge zu einer Einöde und sein Erbland zu einer 'Wohnstätte von Schakalen' (Wüste).

**וַאֲשֵׁי** Die alten Versionen und, soweit ich sehe, auch sämtliche Ausleger fassen das Imperf. cons. praeterital auf. Der Vers enthält demnach einen Rückblick in die Vergangenheit. Raschi erblickt hier die Aussage, dass das Esau zugewiesene Gebiet dem Lande Kanaan, dem Erbesitz Jakobs, unähnlich war: es war eine Wohnstätte von Schakalen. Ähnlich haben Tarnov, Umbreit, Schegg und Ewald geurteilt. Nach Tarnov handelt es sich hier um ein Doppeltes: 1) um die Zuweisung eines unfruchtbaren Landes an Edom und 2) um die Fortdauer der Gefangenschaft bei den Chaldäern, die Edom

gleichzeitig wie Juda mit Krieg überzogen; nach Ewald, Schegg und Umbreit — nur um das erstere: die Versetzung Edoms auf einen ungünstigen, widerstrebenden Boden. Auch Calvins Erklärung ist nur eine Umbiegung dieser Deutung ins Geistliche: *si mons Seir fuisset opulentissimus et refertus omnibus deliciis, tamen debuit esse triste exilium Idumaeis, quoniam fuit signum reprobationis quum Esau relicta patris domo illuc se contulit.* Allen übrigen Auslegern zufolge enthält V. 3 einen historischen Rückblick auf ein konkretes Ereignis der näheren oder entfernteren Vergangenheit, die Erinnerung an eine Verwüstung des Landes Edom durch die Invasion feindlicher Heere. Theodor begnügt sich mit der Annahme, dass die von Gott den Edomitern auferlegte Strafe der jüngsten Vergangenheit angehöre. Ähnlich Hitzig: „durch wen? oder wann ist unbekannt; nur dass kraft V. 4 sich das Ereignis von jüngster Zeit her datiert.“ Noch allgemeiner findet J. D. Michaelis, DUAT hier die Verwüstungen eines unbekannten Feindes erwähnt. Doch fehlt es daneben auch nicht an Versuchen, die hier erwähnte Katastrophe zeitlich genauer zu fixieren. Die älteren Ausleger dachten mit Vorliebe an die Verwüstung Edoms durch die Chaldäer unter Nebukadnezar, und zwar im fünften Jahr nach der Zerstörung Jerusalems. So im Anschluss an Lyranus, Vatablus, Ribera: Cornel. a Lap., Cappellus, Calov, Grotius, Calmet, Pocock, J. H. Michaelis, Reinke, Keil, ebenfalls Perowne, Knabenbauer und de Moor, vgl. auch Riessler. Etwas anders Venema und Tarnov: ersterer denkt sowohl an eine Verwüstung durch Nebukadnezar als auch an eine durch Kyros; letzterer kombiniert die Auffassung von der Verwüstung Edoms und Exilierung der Edomiter durch Nebukadnezar mit der Erklärung von der Zuweisung eines unfruchtbaren Gebietes an Edom. Der Beweis für diese Erklärung ist doppelter Art: einerseits beruft man sich auf Jer. 49, 7 ff.; 27, 2 ff.; 25, 9. 21, andererseits auf Josephus, Antt. X, 9, 7 (§§ 180—185). Beide Beweise sind wenig stichhaltig. Die aus dem B. Jeremia angezogenen Stellen sind doch als Weissagungen gemeint (vgl. Volz, Der Prophet Jeremia, Leipzig u. Erlangen 1922, z. d. Stt.) und können daher wohl kaum als Quelle für geschichtliche Ereignisse verwandt werden. Josephus a. a. O. erwähnt Edom überhaupt nicht, sondern berichtet nur von einem Feldzuge Nebukadnezars gegen Ammon, Moab und Aegypten im fünften Jahr nach der Zerstörung Jerusalems. In anderer, aber auch wenig glücklicher Weise hat

Maurer die genannte Notiz des Josephus zu verwerten gesucht. Er folgert aus ihr, dass die Verwüstung Edoms, von der in unserm Vers die Rede ist, durch die verbündeten Ammoniter, Moabiter und Aegypter im fünften Jahr nach der Zerstörung Jerusalems erfolgt sei. Begründet wird diese Behauptung mit dem Satz: „nam qui Chaldaeorum hostes fuere, fuerunt etiam Idumaeorum.“

Ansprechender erscheint die Ansicht derer, die die Verwüstung Edoms auf die zeitlich näherliegenden Kriege zwischen Persern und Aegyptern beziehen. So denkt Jahn (Einl.<sup>2</sup> II, 1 S. 687. Bibl. Archäol., Wien 1800, II, 1 S. 270) an die persischen Kriegsheere unter Darius Nothus, die die Idumäer züchtigten zur Strafe für den Anschluss an jene Araber, die um 410 nach der Erhebung des Säiten Amyrtaeus und nach Vertreibung der Perser aus Aegypten in Gemeinschaft mit den Aegyptern die Truppen des Grosskönigs bis nach Phönizien verfolgten; Hitzig (GVI S. 305) — an eine aegyptische Expedition, durch die die Aegypter um 381 ihre Grenznachbarn zu unterwerfen strebten; Tichomiroff an den Aegypterzug des Xerxes (484); König (Einl. S. 377) an „ein(en) Aegypterzug des Xerxes oder eines A.“ Dagegen datiert Köhler die Verwüstung ganz allgemein aus der Zeit der Kriege zwischen Persern und Aegyptern, wobei er es unentschieden lässt, ob die Katastrophe durch erstere oder durch letztere erfolgt sei. Ganz ähnlich auch v. Orelli, allerdings mit der Einschränkung, dass sich nichts Näheres über die edomitische Katastrophe ausmachen lasse.

Über die Beziehungen zwischen den Achaemeniden und Aegyptern sind wir im grossen und ganzen orientiert. Seitdem im Jahre 525 Aegypten persischer Besitz geworden war (vgl. Breasted, Geschichte Aegyptens. Deutsch von H. Ranke, Berlin 1910, II S. 442), hat es von aegyptischer Seite nicht an Versuchen gefehlt, die verlorene Freiheit wiederzuerlangen. Die beiden ersten Versuche dieser Art schlugen allerdings fehl. Als gegen das Ende der Regierung des Darius (486) — offenbar im Zusammenhang mit der Niederlage der Perser bei Marathon — Aegypten unter Chabbasch das persische Joch abzuschütteln versuchte, wurde der Aufstand bald darauf (484) unter dem Nachfolger des Darius, Xerxes, ohne grosse Mühe niedergeworfen (vgl. Ed. Meyer GA III § 102, s. auch B. I Kap. V S. 192 f.). Der zweite Versuch knüpft sich an den Namen des Libyers Inaros, der von den Aegyptern zum Herrscher erwählt, dem

König Artaxerxes I (465—425) den Gehorsam kündigte; doch auch dieses Unternehmen endigte nicht besser als das erste. Megabyzos, der mit einem grossen Heer aus Persien in Aegypten eingetroffen war, nahm Inaros gefangen und unterdrückte die Erhebung (456), vgl. Ed. Meyer GA III § 336. H. R. Hall, *Egypt to the coming of Alexander in: The Cambridge Ancient History* VI, 1927, S. 137 ff.

Einige Jahre darauf hat übrigens der siegreiche Feldherr selbst, veranlasst durch den an Inaros von seiten des persischen Hofes begangenen Wortbruch, in seiner Provinz Syrien eine Empörung angezettelt, die jedoch schliesslich mit seiner freiwilligen Unterwerfung endigte (448), vgl. Ed. Meyer GA IV § 420, s. auch W. W. Tarn, *Persia from Xerxes to Alexander* (CAH VI S. 3).

Erst gegen das Ende der Regierung des Darius Nothus (424—404) gelingt es Aegypten, sich unter Amyrtaeus von der persischen Oberhoheit loszureissen (408), um gegen 65 Jahre seine politische Unabhängigkeit zu behaupten. Innerhalb dieses Zeitraums haben drei Dynastien mit neun Königen über das Nilland geherrscht: 1) die Dynastie von Sais (Amyrtaeus 408—02), 2) die der Mendesier (Nepherites I 402—396, Akoris 396—83, Psamut 383—82, Muthes 382—81, Nepherites II 381) und 3) die der Sebennyten (Nektanebos I 381—63, Tachos 363—61, Nektanebos II 361—43), vgl. W. Judeich, *Kleinasiatische Studien*, Marburg 1892, S. 150 f. 309 ff.

Etwas anders in bezug auf die Chronologie und die Reihenfolge der Herrscher H. R. Hall a. a. O. S. 144 f. 148 (Amyrtaeus II 404—398, Nepherites 398—394, Muthes, Psammuthis bzw. Pse(re)mut, Hakori bzw. Achoris 390—378, Nepherites II, Nektanebos bzw. Nektanebo I bzw. Nakhtenbōf bzw. Nakhtenēbef, Tachōs bzw. Zedhōr, Nektanebo II bzw. Nakhtōrehbe). Allerdings sind auch diese 65 Jahre der nationalen Selbständigkeit mit Kämpfen gegen Persien ausgefüllt, da die Achaemeniden begreiflicherweise nicht gewillt waren, auf das Nilland zu verzichten, und daher immer von Zeit zu Zeit dort militärische Aktionen ins Werk setzten. Hierher gehören die drei ägyptischen Feldzüge des Artaxerxes II Mnemon (404—358) in den Jahren 389—87, 374 und 361—58, die jedoch alle resultatlos verliefen; der Befehlshaber im dritten Kriegszuge war der Prinz und vielleicht auch Mitregent Ochus, der nachmalige König Artaxerxes III (358—37). Zur Herrschaft gelangt, hat Artaxerxes III Ochus als König noch zwei weitere Feldzüge

gegen Aegypten unternommen; der erste um 353/52 endigte mit einem Misserfolge, der zweite (345—43) jedoch führte zu der völligen Unterwerfung Aegyptens unter die persische Oberhoheit, die erst durch Alexander M. von der makedonisch-griechischen abgelöst wurde, s. Judeich a. a. O. S. 153—157. 162—164. 167. 170. 176 ff., vgl. auch W. W. Tarn a. a. O. S. 21 ff.

Es liegt auf der Hand, dass von diesen persisch-aegyptischen Kämpfen des V. und IV. Jahrhunderts auch das westjordanische Gebiet mit seiner nördlichen Fortsetzung, d. h. Palästina und Syrien, nicht unberührt bleiben konnte. Bereits oben (S. 19) war darauf hingewiesen worden, dass die Niederwerfung des Inarosaufstandes in Aegypten im engsten Zusammenhang mit dem Aufruhr des Megabyzos in Syrien stand. Nöldeke (Aufsätze zur pers. Gesch., Leipzig 1887, S. 56) hat vermutet, dass die Verwüstung der Mauern und Tore Jerusalems, die Nehemia im Jahre 445 bejammerte, durch diesen Aufstand veranlasst sei.

Unter Artaxerxes II war um 380 Ake = Akko der Sammelplatz für das nach Aegypten bestimmte persische Heer, vgl. Judeich a. a. O. S. 160. Ebenfalls unter Artaxerxes II, jedoch gegen das Ende seiner Regierung, um 361 versuchte der aegyptische König Tachos, in Gemeinschaft mit dem Spartaner Agesilaos in Phönizien einzurücken, vgl. Judeich a. a. O. S. 166. Unter Artaxerxes III veranlasste der Misserfolg des aegyptischen Feldzuges im Jahre 353/52 eine Erhebung von Phönizien, die jedoch der Grosskönig mit brutaler Gewalt niederschlug. Das tragische Schicksal der Stadt Sidon (348) war der letzte Akt der aufrührerischen Bewegung und zugleich das Vorspiel des letzten entscheidenden Angriffs auf Aegypten (345—43), vgl. Judeich a. a. O. S. 170—179. Nach A. W. Pickard-Cambridge, *Macedonian supremacy in Greece* (CAH VI S. 249) fiel übrigens der Sturz Sidons in das Jahr 345 oder 344.

Inwieweit auch die jüdische Gemeinde durch die persisch-aegyptischen Kämpfe in Mitleidenschaft gezogen worden ist, lässt sich bei der ausserordentlichen Spärlichkeit der Nachrichten über diese Zeit nur sehr schwer bestimmen. Die wenigen Notizen, die für diese Periode der jüdischen Geschichte in Palästina in Betracht kommen, beziehen sich auf die Zeit Artaxerxes II und die Artaxerxes III.

Der von Josephus (Antt. XI, 7,1 §§ 297—301) berichtete Vorgang von dem Brudermord im Tempel und der darauf erfolg-



ten Massregelung der jüdischen Gemeinde durch Bagoses (= Bagos = Bagōhī) ist weder mit Willrich (Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, Göttingen 1895, S. 88 ff.) und Wellhausen (IJG<sup>5</sup> S. 192 A. 2) als Reflex aus der Makkabäerzeit anzusehen, noch mit Judeich (a. a. O. S. 176 A. 1) und Prášek (GMP II S. 225 A. 2) in die Regierung Artaxerxes III zu verlegen, sondern gehört vermutlich in Uebereinstimmung mit der Angabe des Josephus in die Zeit Artaxerxes II (404—358), wie aus der Erwähnung des Bagoses (Bagōhī) als Statthalters von Judäa in dem Schreiben der Gemeinde von Elephantine aus dem 17. Jahre des Darius II (424—405) deutlich hervorgeht, vgl. Sachau, APO Pap. 1. So auch Guthe GVI<sup>3</sup> S. 306 f. und Stanley A. Cook, The inauguration of Judaism (CAH VI S. 172).

In die Regierung Artaxerxes III dagegen gehört die Angabe des Eusebius, Chronicon (ed. Schöne, B. II, Berolini 1866, S. 112 f.): *Ὁχος Ἀρταξέρξου παῖς εἰς Αἴγυπτον στρατεύων μερικὴν αἰχμαλωσίαν εἶλεν Ἰουδαίων, ὃν τοὺς μὲν ἐν Ὑγκανίᾳ κατέκλισε πρὸς τῇ Κασπίᾳ θαλάσσῃ, τοὺς δὲ ἐν Βαβυλῶνι. οἱ καὶ μέχρι νῦν εἰσιν ἀπτόθι, ὥς πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων ἱστοροῦσιν.*

Im Zusammenhange mit dieser Angabe steht wohl auch die Notiz des C. Julius Solinus, Collectanea rerum memorabilium 35,4 (ed. Th. Mommsen, Berolini 1895, S. 154): *Judaeae caput fuit Hierusolyma, sed excisa est; successit Hierichus: et haec desivit Artaxerxis bello subacta.* Das gleiche gilt auch von der Notiz des Paulus Orosius, Historiae III, 7,6 (ed. Zangemeister, Vindobonae 1882, S. 151): *Tunc etiam Ochus, qui et Artaxerxes, post transactum in Aegypto maximum diuturnumque bellum plurimos Judaeorum in transmigrationem egit atque in Hyrcania ad Caspium mare habitare praecepit.*

Diese drei Notizen sind wohl miteinander in Zusammenhang zu bringen und darauf zu beziehen, dass unter Artaxerxes III Jericho der Mittelpunkt einer jüdischen Erhebung war, worauf der Grosskönig die rebellische Stadt zerstörte und eine Anzahl Juden nach Hyrkanien deportierte. Aller Wahrscheinlichkeit nach datiert dieses Ereignis, wie Guthe (GVI<sup>3</sup> S. 309) wohl richtig gesehen, aus der Zeit des zweiten aegyptischen Feldzuges dieses Königs, vgl. auch E. Sellin und C. Watzinger, Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen, Leipzig 1913, S. 178.

Diese beiden Ereignisse: 1) die Massregelung der Gemeinde durch Bagoses unter der Regierung Artaxerxes II und 2) die

Zerstörung Jerichos nebst der damit zusammenhängenden Deportation eines Teils der Juden nach Hyrkanien um 353/2 — das ist auch so ziemlich das einzige, was wir mit annähernder Sicherheit von den äusseren Erlebnissen der jüdisch-palästinensischen Gemeinde aus der Zeit der persisch-ägyptischen Kämpfe wissen, vgl. Guthe GVI<sup>3</sup> S. 305 ff.

Ueber den Anteil Edoms an diesen Kämpfen, sei es aktiver, sei es passiver Art, schweigt die Ueberlieferung vollständig. Daher kann auch den Versuchen, die in V. 3 erwähnte Verwüstung Edoms auf die Kriege zwischen Persern und Ägyptern zurückzuführen, nur ein hypothetischer Charakter beigelegt werden. Doch ist ein diesen Hypothesen zugrunde liegendes Wahrheitsmoment nicht zu verkennen. Sind wir mit unserer Ansetzung dieser Rede in der Zeit vor 480 im Recht (s. B. I Kap. IV § 8), dann ist es sehr wahrscheinlich, dass Maleachis Worte von der Zertrümmerung Edoms mit den Vorbereitungen des Xerxes für seinen ägyptischen Feldzug vom Jahre 485 in Zusammenhang stehen, wenn auch nicht in dem von König und Tichomiroff (vgl. oben S. 18) angenommenen Sinn (s. unten S. 29).

Die heute allgemein verbreitete Erklärung geht zurück auf den Aufsatz von Graetz, Die Anfänge der Nabatäerherrschaft (MGWJ 1875, S. 60—66). In weiteren Kreisen bekannt wurde diese Erklärung jedoch erst durch Wellhausen (Kl. Pr.<sup>3</sup> S. 213 f. IJG<sup>5</sup> S. 192 f.). Ihr zufolge bezieht sich Mal. 1, 1—5 ebenso wie Obadja 1—7. 10—14 auf die Verdrängung der Edomiter durch die Nabatäer, deren allgemeines Vorrücken nach Norden bereits im Anfang des VI. Jahrhunderts begonnen habe und in mehreren Absätzen verlaufen sein mag; die beiden Weissagungen Mal. 1, 1—5 und Obadja beziehen sich auf zwei verschiedene Phasen dieses Prozesses in der Mitte des V. Jahrhunderts, der schliesslich zu einer Ansiedelung eines Teiles der Edomiter im Negeb führte. Wellhausen haben sich angeschlossen: Buhl (GE S. 79), Cheyne (ZAW XIV S. 142), Nowack<sup>3</sup>, Marti, G. A. Smith, v. Hoonacker, Isopescul, König (GRG S. 275), Haller (SAT<sup>2</sup> II, 3 S. 119. Marti-Festschrift, 1925, S. 113), Sellin, Procksch, vgl. auch Driver, J. M. P. Smith, Schürer GJV I<sup>3.4</sup> S. 730 A. 5.

Diese Ansicht scheint allerdings sehr ansprechend zu sein. In der Tat kündigt, wie Wellhausen richtig gesehen, bereits Ezechiel 25, 4. 5. 10 den Ammonitern und Moabitern den Unter-

gang durch die B<sup>e</sup>nê Kedem an. Zur Zeit des Nehemia ist einer der Hauptfeinde der Gemeinde der Araber Gešem bzw. Gašmû (Neh. 2, 19; 6, 1. 6). Der Bericht Diodors über den Feldzug des Athenäus im Jahre 312 (Bibl. hist. XIX, 94—100, ed. L. Dindorf, Lipsiae 1867, IV S. 123—132) zeigt, dass im IV. vorchristl. Jahrhundert das ehemalige edomitische Gebiet mit der Hauptstadt Petra den nomadischen Nabatäern gehörte. Im ersten vorchristlichen Jahrhundert dehnt sich die Herrschaft der Nabatäer bis nach Damascus hinauf (Josephus, Antt. XIII, 15, 1. 2 §§ 387—92. Bell. jud. I, 4, 4. 8 §§ 90—92. 103—106), vgl. Schürer GJV I<sup>3.4</sup> S. 729—733.

Es ist daher schon möglich, ja sogar in hohem Masse wahrscheinlich, dass im V. vorchristl. Jahrhundert, ja vielleicht schon gegen Ende des VI., Teile des edomitischen Gebietes von den Nabatäern okkupiert worden waren. Einen Stützpunkt erhält diese Annahme durch die Tatsache, dass nach dem Zeugnis Ezechiels (35, 10 ff.; 36, 5) die Edomiter während des Exils in das verlassene judäische Gebiet vorgedrungen waren.

Doch eine andere Frage ist, ob auch an unserer Stelle auf die Verdrängung der Edomiter durch die Nabatäer Bezug genommen wird. Der Wortlaut von V. 3 handelt von einer Verwüstung des Landes, nicht aber von einer Vertreibung seiner Bewohner; ebenso spricht V. 4 nicht von einer Rückkehr der Edomiter in ihr Gebiet, sondern nur von einem eventuellen Wiederaufbau von Trümmern, d. h. von zertrümmerten Städten und Gebäuden, es sei denn, dass man נָשׁוּב pressen und nicht adverbial fassen wollte. Als Urheber der Verwüstung wird kein fremdes Volk, überhaupt kein menschliches Subjekt genannt, sondern nur Jahve allein. Ebenso erwähnt keiner der beiden Verse (3 f.) die Niederlassung eines fremden Volkes in Edom, es sei denn, dass man mit G. A. Smith in תְּנוּת מִדְבָּר eine Bezeichnung der Nabatäer erblicke.

Vor allem aber scheint es durchaus fraglich zu sein, ob das Imperf. cons. וְאֵשִׁים tatsächlich mit allen Auslegern praeterital gefasst werden müsse. Bei der praeteritalen Deutung von שְׂנֵאתִי ist diese Fassung natürlich die gegebene; da wir aber שְׂנֵאתִי praesentisch erklären, so ergibt sich auch für וְאֵשִׁים der praesentische Sinn: ich mache, ich bin im Begriff zu machen. Der futurische Nebensinn der praesentischen Fassung wird m. E.

gestützt durch die unverkennbar futurische Bedeutung der Imperfecta *וְנִשְׁבַּח וְנִבְנָה* und *וְאֶהְיֶה* in V. 4, sowie *וְתִרְאֶינָה* und *וְתִאֶמְרוּ* in V. 5. Buddes Einwand (ZAW XXVI S. 19), dass man in diesem Fall *וְאֶשִׁים* punktieren müsse, trifft nur für den Fall einer praeteritalen Deutung des Perf. *שָׁנְאוּ* zu, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 111 n-w. Brockelmann V. Gr. II S. 148. Bauer, Temp. S. 26 f. König, Synt. § 144. Driver, Tenses § 80.

*הָרֵי LXX ὄρη αὐτοῦ*, ebenso die Tochterversionen der LXX: arab. *حُدُودٌ*, syr.-hex. *תְּחוּמֵי דִילָה*, aeth. *baḥāwertihū*, v. lat. *terminos ejus*, slav. *границы*. Möglicherweise lautete daher, wie Bachmann (Dod. S. 20) vermutet, der ursprüngliche Text *גְּבוּלֵי*. Für diese LA spräche auch V. 4b *גְּבוּל רִשְׁעָה* (LXX *ὄρη ἀνομιᾶς*). Nach Riessler handelt es sich hier um einen innergriechischen Fehler für *ὄρηα*. Ähnlich früher schon J. M. Faber, Abweichungen der alten Uebersetzer des Propheten Malachias (RBML VI, 1780, S. 105): „Die Lesart (*τὰ ὄρηα αὐτοῦ*) ist offenbar falsch. Es muss wohl gelesen werden: *τὰ ὄρηα* oder *τὰ ὄρηα αὐτοῦ*.“ Jedenfalls wird der MT gestützt durch Targ. (*טוריה*), Peš. (*טוריה*) und Vulg. (*montes ejus*). Das Suffix bezieht sich natürlich auf *עֵשָׂו*. Der Ausdruck *הָרֵי* bezeichnet das Gebiet von Edom im Hinblick auf seine natürliche Beschaffenheit als Bergland, das aus zwei, von Nord nach Süd laufenden, durch die Arabaniederung voneinander getrennten Gebirgsketten besteht, s. Buhl, GE S. 2. Die pluralische Bezeichnung *הָרֵי עֵשָׂו* steht m. W. ganz vereinzelt im A. T. da. Das Gebiet von Edom heisst abgesehen von den Bezeichnungen *שְׂעִיר* (Jos. 11, 17; 12, 7), *אֶדוֹם* (Jer. 49, 7. Ez. 35, 15) und *אֶרֶץ אֶדוֹם* (Gen. 36, 16 f. Num. 20, 23; 33, 37. Jes. 34, 6. 1. Chr. 1, 43) bzw. *שְׂדֵה אֶדוֹם* (Gen. 32, 4. Ri. 5, 4) sonst nur noch *הַר עֵשָׂו* (Ob. 8 f. 19. 21) oder *הַר שְׂעִיר* (Gen. 36, 8 f. Dt. 2, 1. 5. Jos. 15, 10; 24, 4. Ez. 35, 2 f. 7. 15. 2. Chr. 20, 10. 22 (vgl. Buhl, GE S. 27—30). Dabei konstatiert Buhl (a. a. O.), dass *הַר שְׂעִיר* und das damit gleichbedeutende *הַר עֵשָׂו* jedenfalls in den älteren Schriften überall nur die östliche Gebirgskette, das Gebirge Eš-šērā, bedeutet, während das Wort *שְׂעִיר* allein auch die westliche Hochebene mitumfasst oder ausschliesslich bezeichnet (Dt. 33, 2. Ri. 5, 4). Sollte nicht an unserer Stelle der Plural *הָרֵי עֵשָׂו* Be-

zeichnung für die beiden Gebirgszüge, den östlich und den westlich von der 'Araba gelegenen, sein?

אֲשֵׁים ist zweites Objekt zu שָׁמָּה.

Der Sinn von Glied *a* ist demnach ganz unmissverständlich: das gesamte Gebiet von Edom, das edomitische Bergland in seinen beiden Hauptteilen, soll der Verwüstung preisgegeben, in ein Trümmerfeld verwandelt werden.

Nicht so einfach verhält es sich im einzelnen mit Glied *β*, das offenbar denselben Gedanken wie Glied *a* in paralleler Fassung ausdrücken soll, denn dem מְדָבָר in Gl. *a* entspricht מְדָבָר in Gl. *β* und dem Ausdruck שָׁמָּה in Gl. *a* — מְדָבָר in Gl. *β*. Schwierigkeiten macht jedoch vor allem der Ausdruck:

לְתַנָּה LXX (Cod. A. A. B) εἰς δόματα ἐρήμων, während die Compl. und die Sixtina vom Jahre 1587 δόματα hat (nach J. M. P. Smith). Von den Tochterversionen der LXX bietet arab. عَطَايَا اَلْاَعْدَى (= dona deserti), arm. δόματα (bei Isopescul), dagegen syr.-hex. לְדִירָא דְמִדְבָּרָא = δόματα ἐρήμων, v. lat. domata deserti ebenso kopt.-b. (bei Isopescul) und slav. пустыня пустынных, während aeth. warasajkewō (= καὶ ἔθνηα bzw. ἔδωκα αὐτόν) aufweist. Die Retroversion der aeth. Uebersetzung von V. 3b lautet nach Bachm. Dod. S. 44: καὶ ἔταξα εἰς ἀφανισμόν τὰ ὄρια αὐτοῦ καὶ τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ καὶ ἔθνηα (ἔδωκα) αὐτόν ἐρημον. Peš. לְדִירָא דְמִדְבָּרָא (= in domata deserti). Targ. לְצִדִּית מְדָבָר (= in vastationem deserti). Vulg. in dracones deserti. Aquila εἰς σεισθήνας, wobei zu beachten ist, dass bei Aquila σεισθήνες stets Wiedergabe von תַּנִּים ist (Ps. 43 [44], 20. Jes. 13, 22; 35, 7; 43, 20. Jer. 9, 11 [10]. Mi. 1, 8). Symm. und Theod. εἰς ἀνεπιβάτα — ein Ausdruck, der sich bei Theod. sonst nur noch einmal findet als Uebersetzung von נִצְתָה (Jer. 9, 12 [11]). Die Form תַּנָּה kommt sonst im A. T. nicht vor. Die namentlich bei den älteren Auslegern verbreitete Erklärung sieht in der Form einen weiblichen Plural von תָּן = Schakal, dessen Mehrzahl sonst immer in der männlichen Form תַּנִּים erscheint, ausgenommen Thr. 4, 3, wo der Zusammenhang für die Form תַּנִּין (K<sup>e</sup>thibh, jedoch K<sup>e</sup>rê תַּנִּים) das weibliche Geschlecht erfordert. So I.-Ezra, Raschi, Kimḥi, R. Tanḥûm (bei Pocock), Ewald, Umbreit, Reinke, Köhler, Keil, Reuss, Knabenbauer, de Moor, v. Orelli. Nur wenig ab-

weichend ist die in Anlehnung an die Vulgata (dracones) gebildete Erklärung von תַּנִּיָּת nach Analogie von תַּנִּין (= Drache). So Luther (Drachen), Calvin (serpentes), Cornel. a Lap., J. H. Michaelis, Coccejus, Drusius, Calmet, Pocock (dragons).

Andere haben in Anlehnung an die LXX (δῶματα) auf Grund des arab. تَجَرَّ (= substitit, commoratus fuit, habitavit) תַּנִּיָּת für eine Kontraktion aus תַּנְאוֹת (Dageš forte euphonicum) bzw. תַּנְאוֹת = domicilia, mansiones erklärt. So Gesenius, Thes. s. v., Rosenmüller, Maurer, König, WB s. v. Beide genannten Erklärungen ergeben jedoch einen wenig befriedigenden Sinn. Fasst man תַּנִּיָּת als Schakale bzw. Drachen auf, so müsste die Uebersetzung von Gl. β lauten: und sein Erbland mache ich zu Wüstenschakalen bzw. Wüstendrachen, vgl. Vulg. (dracones deserti).

Erträglicher gestaltet sich der Sinn, wenn man לְ als Exponent für den Dativ auffasst: und sein Erbland mache (bestimme) ich für Wüstenschakale bzw. Wüstendrachen (vgl. Reinke, Ewald, G. A. Smith, Köhler, Keil, de Moor). Eine grammatisch recht glatte Konstruktion ergibt auch die von Bachm. (Dod. S. 20) auf Grund der aethiopischen Version vorgeschlagene Textänderung וְנִתְּנָה לְתַנִּיָּת מִדְבָּר = und zum Erbe für die Schakale der Wüste.

Doch steht die Bedeutung von תַּנִּיָּת = תַּנִּים keineswegs fest. Die Erklärung von Gesenius, Rosenmüller, Maurer und König lässt in bezug auf den Sinn auch zu wünschen übrig. Es ist doch nicht ganz klar, was man sich unter domicilia deserti vorstellen soll. Zudem ist die Bedeutung domicilia, mansiones ganz ad hoc zurechtgemacht, ohne innerhalb des A. T. einen Anhaltspunkt zu besitzen. Das Wort ganz unübersetzt zu lassen, wie Wellhausen tut, ist wohl recht vorsichtig, aber doch eine etwas zu bequeme Art, der Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen. Die Annahme von Oort (bei Marti z. St.), dass das Wort nur fehlerhafte Ditto-graphie von נִתְּנָה sei, verkürzt das zweite Glied in ungebührlicher Weise. Offenbar ist der Text verderbt und bedarf der Emendation. Den ersten Ansatz zu einer solchen hat m. W. Lud. Cappellus gemacht durch den Versuch, die von der LXX gelesene Textgestalt festzustellen. In den Commentarii et notae crit. in V. T., Amstelodami 1689, S. 183 vermutet er, dass die LXX נִיָּת (habitacula, tuguria = δῶματα) statt תַּנִּיָּת gelesen

habe, während er *Critica sacra sive de variis, quae in sacris V. T. libris occurrunt, lectionibus libri sex II, Halae Magdeburgicae 1778, S. 597* לְחִנּוּת für die Vorlage der LXX hält.

Die erstere von den beiden Vermutungen des Cappellus hat in neuerer Zeit vielfach Anklang gefunden. So nimmt Boehme (ZAW 1887 S. 212 A) an, dass die Form חִנּוּת durch Abirren des Abschreibers auf das vorhergehende וְחִנּוּלָתוֹ entstanden sei; für die ursprüngliche Form sei im Hinblick auf Sēph. 2, 6 לְנִית zu halten; ebenso auch Riessler. Die gleiche Emendation wird in etwas abweichender Schreibung לְנִיאוֹת vertreten von Grätz (Emend. S. 26), Tichomiroff, Duhm, Ehrlich R. Dagegen lesen נִית ohne לְ Torrey (JBL 1898 S. 2 A. 5), v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Sellin (Flächen); נִאוֹת ohne לְ Siegfried-Stade HW, Nowack<sup>3</sup> (Wohnsitze) z. T. unter Berufung auf die sechs Stellen, an denen die Verbindung נִאוֹת מְדַבֵּר bzw. נִאוֹת הַמְדַבֵּר vorkommt (Jer. 9,9; 23, 10. Jo. 1, 19 f.; 2, 22. Ps. 65, 13). Cheyne, Cr. B. II S. 194 schlägt לְטִירוֹת vor, Marti לְנִתִּי; letzterem haben sich angeschlossen: Budde, Isopescul, Sievers. Die Konjektur Martis ist sehr ansprechend; eine Stütze hat sie m. E. auch an der aeth. Tochterversion warasajkewō (= *zai ἔθῆξα* [ἔδωξα] ἀπτόν), ebenso an der Erwägung, dass dem Verbum אָשִׁים in Gl. α, wohl auch in Gl. β, ein verbales Praedikat entsprechen werde.

Eine Textänderung scheint jedenfalls geboten, da, wie bereits bemerkt, dem MT sich nur in recht gezwungener Weise ein verständlicher Sinn abgewinnen lässt. Letzterer Forderung genügt allerdings die Konjektur נִאוֹת, die zudem an der LXX eine Stütze hat, doch ergibt, wie Marti richtig bemerkt, נִאוֹת מְדַבֵּר keine gute Parallele zu שְׂמֹמָה. Dazu kommt, dass tatsächlich sonst im A. T. beide Ausdrücke nirgends im Parallelismus zu einander stehen. Dagegen kommt als Parallele zu שְׂמֹמָה wohl der Ausdruck מְעֵין תַּנִּים vor, vgl. Jer. 9, 10; anderwärts stehen beide Ausdrücke nebeneinander im Sinne einer erklärenden Apposition, vgl. Jer. 10, 22; 49, 33. Daher möchte ich vorschlagen statt לְחִנּוּת zu lesen לְמְעֵין תַּנִּים. Das nomen regens מְעֵין scheint mir geschützt zu sein durch LXX (δώματα) und Peš. (דִּירָא), das nomen rectum תַּנִּים dagegen durch Aquila (εἰς σεισηφας) und Vulg. (dracones). Indirekt spricht für diese LA auch das Targum: wenn

dasselbe שְׁמֹמָה צָדוֹת bietet, so zeigt es, dass es einen dem Wort שְׁמֹמָה ganz parallelen Ausdruck gelesen hat, da es sonst שְׁמֹמָה mehrfach mit צָדוֹ wiedergibt, vgl. Jer. 9, 10; 10, 22; 49, 33.

Gl. β wäre demnach zu übersetzen: „Und sein Erbland mache ich zur Behausung von Schakalen“. Der Ausdruck מְעֵין תַּנִּים, der der Poesie angehört, findet sich sonst nur noch viermal im A. T., und zwar ausschliesslich im B. Jeremia (9, 10; 10, 22; 49, 33; 51, 37).

Das letzte Wort des Verses מְדַבֵּר wäre dann nur erklärende Glosse zu dem Ausdruck מְעֵין תַּנִּים, die von einem Leser herkommen und vom Rande in den Text eingedrungen sein mag. Das Alter dieser Glosse wird bezeugt durch die LXX, sowie die übrigen alten Versionen. Dass innerhalb der drei letzten, von uns angenommenen Worte von Gl. β eines derselben erklärende Glosse sein muss, haben vielleicht schon die alten Uebersetzer empfunden, da sie von den drei Worten in verschiedener Weise stets nur zwei wiedergeben: LXX und Peš. lassen תַּנִּים aus, Vulg. dagegen מְעֵין. Auch bei der von uns angenommenen LA wird das zweite Objekt von שִׁים im Unterschied von dem Akkusativ in Gl. α durch die Praeposition לְ eingeführt, wie Gen. 45, 9. Ex. 2, 14. Jes. 5, 20. Sēph. 3, 19, s. weitere Beispiele bei Giesebrecht, Die hebräische Praeposition Lamed, Halle a. S. 1876, S. 47. Der Wechsel zwischen dem Akkusativ und der Praeposition לְ in zwei parallelen Gliedern in bezug auf das zweite Objekt findet sich auch sonst, z. B. Jes. 54, 12. Mi. 1, 6 f.

Gl. β vervollständigt den Gedanken von Gl. α: nach Gl. α soll das ganze Gebiet von Edom verwüstet und in eine Einöde verwandelt werden, nach Gl. β wird die Verwüstung eine so vollständige sein, dass das Land, von den Menschen verlassen und gemieden, nur von dem Geheul der Schakale belebt werden soll.

Der Schakal gehört zu den charakteristischen Figuren auf den Ruinengemälden in der altt. Prophetie, vgl. Jes. 13, 22; 34, 13. Jer. 9, 10; 10, 22; 49, 33. Es liegt daher keine Veranlassung vor, im Unterschied von allen andern Stellen mit G. A. Smith die Schakale hier nicht im eigentlichen Sinn, sondern symbolisch als Bezeichnung der Nabatäer zu fassen. Ist aber diese symbolische Umdeutung der Schakale als gegen alle Analogie abzuweisen, so enthält unser Vers keinerlei Hinweis auf eine Okku-



pation des edomitischen Landes durch ein fremdes Volk; nicht einen neuen Besitzer soll Edom erhalten, sondern eine menschenlose Einöde werden, in der nur die Tiere der Wüste hausen. Eine Erläuterung zu dem Ausdruck כִּיעֵין תַּנִּים bieten die Worte in Jer. 49, 33: „kein Mensch wohnt daselbst und kein Menschenkind weilt darinnen.“ Zu dieser Erläuterung gesellt sich noch die anschauliche Illustration in der Schilderung Jes. 34, 11—17, derzufolge Edoms Gebiet bei der Verwandlung in eine Wohnstätte von Schakalen (נֶהֱ תַנִּים V. 13) als Ruinenstätte gezeichnet wird, die von Gestrüpp überwuchert, nur Wüsten- und Sumpftieren, Raubvögeln und Schlangen, Dämonen und Nachtgespenstern als Tummelplatz dient.

Diese Erwartung erklärt sich, wie bereits oben (S. 22) bemerkt worden ist, wohl am besten aus der Zeit des ägyptischen Aufstandes gegen das Ende der Regierung des Darius I bzw. aus der Zeit der persischen Vorbereitungen zur Niederwerfung der Rebellion. Vermutlich knüpfte der Prophet an den Vormarsch der persischen Truppen gegen das Nilland die Hoffnung auf eine Zerschmetterung und Entvölkerung Edoms als die unerlässliche Vorbedingung für den demnächst bevorstehenden Anbruch der Endzeit, s. B. I Kap. IV § 8. Kap. V § 5.

#### Zusammenfassung von V. 3 b.

Den Beweis für die Realität des Hasses Jahves gegen Edom wird die nächste Zukunft bringen. Schon schickt sich Jahve dazu an, das edomitische Bergland in allen seinen Teilen durch eine furchtbare Katastrophe in einen Trümmerhaufen, in ein menschenleeres Ruinenfeld zu verwandeln, das fortan keine andere Bestimmung hat, als Schakalen zum Tummelplatz zu dienen.

#### b) V. 4: Der Ewigkeitscharakter der Zertrümmerung Edoms.

Wenn Edom spräche: Wir sind vernichtet, aber wir wollen Verwüstetes wieder aufbauen, so hat doch also gesprochen Jahve der Heere: Ob sie, sie (auch) bauen, so werde doch ich, ich niederreißen. Darum wird man sie nennen: Frevelgau und das Volk, das verflucht Jahve auf ewig.

Der Dialog zwischen Jahve und Israel ist noch nicht zu Ende, jedoch ehe er zum Abschluss kommt, schiebt sich noch

ein zweiter Dialog ein zwischen Jahve und Edom. Allerdings ist dieses eingeschobene Zwiegespräch nur hypothetischer Art, m. a. W. Edoms Auftreten ist nur bedingungsweise gedacht. Daher ist auch die Erwiderung Jahves so gehalten, dass er von Edom in der dritten Person redet, als ob er gleichsam mit abgewandtem Angesicht die Einwürfe der Feinde Israels zurückweise.

Eingeleitet wird der Dialog mit den Worten **כִּי־תֹאמַר אֲדָוִם**.

**כִּי** ist von der LXX als Kausalpartikel aufgefasst worden (*διότι*), dementsprechend auch die Tochterversionen: syr.-hex. **ܡܬܘܝܠ**; arab. **مِنْ أَجْلِ أَنْ**; v. lat. quia; aeth. 'es ma, mit Ausnahme der arm., die si enim bietet, vielleicht übrigens in Angleichung an die Vulgata (Isopescul).

Die Wiedergabe des **כִּי** als Kausalpartikel fügt sich nicht gut in den Zusammenhang, da V. 4 keine Begründung von V. 3 enthält, sondern vielmehr in Form eines Dialoges zwischen Jahve und Edom ein neues Moment der in V. 3 angedrohten Katastrophe bietet. Richtiger ist es daher, mit Targ. (**אֲרִי**), Peš. (**וְאִן**) und Vulg. (quod si) **כִּי** als Bedingungspartikel zu erklären, durch die die Protasis eines Konditionalsatzes eingeleitet wird, dessen Apodosis mit **כֹּה אָמַר יְהוָה** anhebt. Die Peš. las vor **כִּי** noch ein ו, ebenso auch Kenn. 76 (bei Isopescul).

**אֲדָוִם תֹּאמַר** ist mit Peš. und Vulg. als ein Satz zu fassen, dessen Subjekt **אֲדָוִם** und dessen Praedikat **תֹּאמַר** ist. Allerdings gibt nur die Vulg. **אֲדָוִם** im Singular wieder, während Peš. (**אֲדָוִמַיָּא**) und Targ. (**אֲדָוִמַיָּא**) dafür den Plural bieten und dementsprechend auch für **תֹּאמַר** gleichfalls die Pluralform **נֹאמְרוּן** bzw. **תִּימְרוּן**. LXX dagegen bietet *Διότι ἐπεὶ Ἡ Ἰδοῦμαία κατέστραπτται*, sie scheint demnach das Verbum **תֹּאמַר** von dem Nomen **אֲדָוִם** zu trennen und **אֲדָוִם** zum Subjekt eines neuen Satzes zu machen, der den Inhalt von **תֹּאמַר** bildet. Vielleicht las sie übrigens statt **תֹּאמַר** vielmehr **יֹאמַר**, was auch Budde für den ursprünglichen Text halten möchte. Doch ist die Textgliederung der LXX nicht glücklich; falls **אֲדָוִם** nicht zu **תֹּאמַר** (bzw. **יֹאמַר**) gehört, so müsste es mit einem andern Praedikat verbunden werden, aber **רָשָׁעֵנִי** als 1. Prs. Pl. passt nicht, es sei denn, dass man es nach der LXX in **רָשָׁעֵהָ** (vgl. Bachmann, Dod. S. 20) bzw. **רָשָׁעֵשׁ** ändert,

doch dazu liegt kein zwingender Grund vor, da die 1. Prs. Pl. durch Targ., Peš. und Vulg. geschützt erscheint. Auch würde bei der Fassung der LXX, die offenbar יְהוּדָה als Subjekt zu יֹאמֵר supplierte, die direkte Rede וְנִשְׁוֹב וְגו' ganz unvermittelt dastehen, während doch die Analogie von Gl. a $\beta$  die Annahme nahe legt, dass die Rede Edoms durch eine einleitende Formel eingeführt sei, wie dies bei der Antwort Jahves mit den Worten כֹּה אָמַר יְהוָה der Fall ist. Man behalte daher die durch die Akzente angegebene Wortverbindung des MT bei.

Die weibliche Form des Praedikats תֹּאמֶר erklärt sich am einfachsten bei der Annahme, dass אֶדוֹם hier ebenso wie יְהוּדָה in 2, 11 nicht als Volks- sondern als Landesname gemeint ist, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 122 h. i. König, Synt. § 248 b—e. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 174 b.

Das Nebeneinander der singularischen Femininform תֹּאמֶר einerseits und der Pluralformen וְנִשְׁוֹב וְנִבְנָה und תִּקְוָה יִבְנֶה andererseits, sowie die direkte Beziehung des Singularbegriffs גְּבוּל רִשְׁעָה auf das Pluralsuffix לָהֶם zeigt deutlich, dass die Begriffe Land und Landesbevölkerung bzw. Volk hier als Wechselbegriffe gemeint sind. Das Land Edom erscheint hier personifiziert, wie auch sonst öfters bei den Propheten Völker, Länder und Städte als redende Personen eingeführt werden, vgl. Jes. 40, 27. Ez. 26, 2; 27, 3; 35, 10. Şep̄h. 2, 15.

Die nun folgende Rede Edoms enthält ein Doppeltes: 1) die Konstatierung des Tatbestandes der Katastrophe und 2) den Entschluss, den Schaden wieder gutzumachen. Die Konstatierung des Tatbestandes wird ausgedrückt durch das Wort רִשְׁעָנוּ. Die alten Versionen geben den Ausdruck in zwiefacher Weise wieder: 1) Peš. und Targ. אֶתְמַסְכֵּנָן bzw. אִיתְמַסְכֵּנָא = depauperati, in paupertatem redacti sumus, wobei das Targum noch den paraphrastischen Zusatz aufweist כֵּעַן עֲתֵרְנָא = nunc divites facti sumus 2) LXX und Vulg. κατέστραπτai bzw. destructi sumus.

Von den Tochterversionen der LXX weist die aeth. (nā hū wadkat 'Edōmjās) insofern eine Abweichung auf, als sie zu Beginn unseres Satzes noch ein ἰδοὺ gelesen zu haben scheint; ebenso auch die arm. (vgl. Isopescul); nach Isopescul wäre das ἰδοὺ übrigens nur als Dittographie der beiden ersten Silben von Ἰδοῦμαία zu erklären.

Der ersten von den genannten zwei Uebersetzungen haben sich Raschi, Kimḥi und I.-Ezra angeschlossen; dabei erklären Raschi und Kimḥi רָשָׁנוּ mit רָשִׁים bzw. שָׂאנוּ רָשִׁים וְדָלִים, ebenso eine Reihe älterer Ausleger, wie Drusius, Coccejus, Tarnov (depauperati sumus), Clericus (ad paupertatem redacti sumus), Cappellus (pauperes facti sumus), Pocock (we are impoverished); übrigens fügt Kimḥi zu der Erklärung שָׂאנוּ רָשִׁים וְדָלִים noch die Worte וְאֵרָצָנוּ חֲרָבָה hinzu. Der Uebersetzung der LXX und der Vulgata dagegen folgen schon von den Aelteren: Cornel. a Lap., Calov, Grotius, J. H. Michaelis, Rosenmüller und alle Neueren, vgl. Maurer, Lange, Umbreit, Ewald, Köhler, Keil, Reinke, Knabenbauer, Nowack, Marti, v. Orelli, G. A. Smith, Isopescul, Haller<sup>2</sup> (zerstört), J. M. P. Smith (beaten down), Duhm (ruiniert), Riessler (vernichtet), de Moor, v. Hoonacker (écrasés), Procksch (zerschlagen), Sellin (zerstossen), Ges. Thes. s. v., Buhl, HW<sup>16</sup> s. v., Brown-Driver-Briggs, Lex. s. v., König, WB s. v., P. Haupt (Verhandlungen des XIII. Orientalistenkongresses zu Hamburg 1902, Leiden 1904, S. 232 im Zusammenhang mit der Ableitung des geographischen Eigennamens מְרִישִׁי = Aufbereitung, Bergbau von רָשָׁ = zerschlagen, kurz und klein schlagen). Dagegen stellt Driver (Min. proph. z. St.) neben die Erklärung „beaten down“ auch die Deutung „impoverished“, auch Sigfried-Stade HW s. v. rechnen neben der Erklärung „zerstört sein“ mit der Möglichkeit, die Form als Po‘lal zu punktieren, d. h. sie von רוֹשׁ abzuleiten.

Bei der ersteren Erklärung, die das Wort mit רָשׁ in Zusammenhang bringt (Raschi, Kimḥi, Drusius), wäre dasselbe von dem Stamme רוֹשׁ abzuleiten; in diesem Falle wäre es allerdings richtiger, es als Po‘lalform zu punktieren (vgl. Siegfried-Stade HW s. v.) nach Analogie des einmal im A. T. vorkommenden Hithpa‘el (מְרִישִׁי Pr. 13, 7). Ausserdem läge auch bei dieser Erklärung die Möglichkeit vor, רָשָׁנוּ in der Bedeutung „depauperati sumus“ von einem Stamm רָשָׁ abzuleiten, der als Nebenform von רוֹשׁ anzusehen wäre, vgl. Köhler (S. 36). Bei der zweiten Erklärung wird רָשָׁנוּ von dem Stamm רָשָׁ abgeleitet, der sonst im A. T. nur noch einmal (Jer. 5, 17) in der Po‘elform רָשָׁ vorkommt und für den an der genannten Stelle nach dem Zusammenhang ziemlich allgemein die Bedeutung „zerstören, zerschmettern“ angenommen wird, vgl. Graf, Jer. z. St. Giesebrecht, Das Buch Jeremia<sup>2</sup>, 1907, z. St. Volz, Jer. z. St.; anders allerdings

Cornill, Jer. z. St., für den im Anschluss an Wellhausens Bemerkung in bezug auf  $\text{רָשָׁנוּ}$  in Mal. 1, 4 Aussprache und Bedeutung nicht feststeht, da  $\text{רָם} = \text{רָם}$  (Am. 6, 11) sei und nur von Bauwerken gebraucht werde. Doch in den Zusammenhang unserer Stelle fügt sich die Bedeutung „zerstört, zerschmettert werden“ fraglos sehr gut, ja der Gegensatz gegen  $\text{נִבְנָה הָרְבֹּת}$  scheint sie direkt zu fordern; LXX ( $\kappa\alpha\tau\epsilon\sigma\tau\rho\alpha\pi\tau\alpha\iota$ ) und Vulg. (destructi sumus) bestätigen sie, desgleichen Jes. Sir. 4, 29 ( $\text{רָפִי} \parallel \text{רָשִׁישׁ}$  zerschlagen) und 11, 12 ( $\text{רָשִׁישׁ}$ ), obschon Smend (WJS S. 46)  $\text{רָשִׁישׁ}$  und  $\text{רָשִׁישׁ}$  hier mit  $\text{רִישׁ} =$  Armut in Zusammenhang bringen will. Heranzuziehen wäre auch die Analogie des talmudischen  $\text{רָשָׁשׁ} =$  jemand, der zerschlägt, zerstört, vom Zerstamper der Speltgraupe (s. Levy, NHWB s. v.), des syrischen  $\text{רָשׁ}$  bzw.  $\text{אַרָשׁ} =$  percussit, tutudit

(s. R. Payne Smith, Thes. Syr. s. v.), des arab.  $\text{رَشَّ} =$  tritus, vetustus, squalidus fuit (s. Freytag, Lex. s. v.). Das  $\kappa\alpha\tau\epsilon\sigma\tau\rho\alpha\pi\tau\alpha\iota$  der LXX setzt vielleicht die LA  $\text{רָשָׁשׁ}$  bzw.  $\text{רָשָׁשׁ}$  voraus, vgl. Bachm., Dod. S. 20. Die von Sievers aus metrischen Gründen vorgeschlagene Streichung von  $\text{רָשָׁנוּ}$  ist ebenso unbegründet wie die von Grätz vertretene Aenderung in  $\text{רָצִינוּ}$ . Mit dem Ausdruck  $\text{רָשָׁנוּ}$  konstatiert demnach Edom das fait accompli seiner völligen Verwüstung, jedoch nicht mit dumpfer Resignation, die sich ergeben in das Unvermeidliche schickt, sondern im Gefühl ungebrochener Kraft, die das erlebte Unglück siegreich zu überwinden hofft. Das ist der Sinn der Selbstaufforderung  $\text{וְנִשְׁבּ וְנִבְנָה הָרְבֹּת} =$  aber wir wollen Verwüstetes wieder aufbauen. In der Katastrophe, die das Land betroffen, sieht Edom nur ein vorübergehendes Missgeschick, einen Schaden, den es aus eigener Kraft wieder gutmachen kann und auch gutzumachen willens ist.

Das  $\text{ו}$  vor  $\text{נִשְׁבּ}$  ist mit der Vulg. adversativ zu fassen.  $\text{נִשְׁבּ}$  wird von der LXX ( $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\psi\omega\mu\epsilon\nu$ ), Vulg. (revertentes), Peš. ( $\text{נִחְפֹר}$ ) als selbständiges Verbum aufgefasst und übersetzt, jedoch mit Unrecht. Die Erwähnung der Rückkehr der Edomiter in ihr

Land wäre wenig angebracht, da von ihrer Vertreibung aus demselben (gegen Wellhausen, Marti, Nowack<sup>3</sup> u. a., s. oben S. 23) im Kontext mit keinem Wort die Rede ist. Vielmehr ist נָשׁוּב hier adverbiell, d. h. als verbum relativum (ergänzungsbedürftiges Verbum) zu fassen, dem das ergänzende Verbum in genau entsprechender Form mit וְ koordiniert ist, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 120, 2. הַרְבֹּת Plural von הִרְבָּה = Verwüstung, Zerstörung, hier wie öfters, namentlich bei Deutero- und Tritojesaja (Jes. 44, 26; 49, 19; 51, 3; 52, 9; 58, 12; 61, 4), sowie Ezechiel (13, 4; 26, 20; 33, 24, 27; 36, 4. 10. 33; 38, 12) in der Bedeutung: Ruinen, Trümmer, Trümmerstätte, Wüstenei. Auch die Verbindung von הַרְבֹּת mit בָּנָה findet sich öfters sowohl bei Tritojesaja (Jes. 58, 12; 61, 4) als auch bei Ezechiel (Ez. 36, 10. 33) und Hiob (3, 14). Die LXX gibt הַרְבֹּת wie auch sonst öfters (Jes. 58, 12; 61, 4. Ez. 13, 4; 36, 33) durch τὰς ἐρημους wieder, A. Q. ἡρημωμένας <sup>c.a</sup> ἐρημωμένας ἀντὶς. Von den Tochterversionen bietet die aeth. den Singular mazbera, doch steht der Ausdruck möglicherweise kollektiv für mazāberta (vgl. Bachm., Dod. S. 21); die syr.-hex. fügt nach להרבתא noch ein הלין hinzu.

Auf die Rede Edoms folgt nun die Antwort Jahves, eingeleitet durch die Formel כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת, die in dieser Gestalt nur hier im B. Maleachi vorkommt, während dieselbe Formel ohne כֹּה zwanzigmal begegnet (s. oben zu V. 2 S. 3). In der Peš. fehlt übrigens hier צְבָאוֹת hinter יְהוָה.

Wie die Rede Edoms, so umfasst auch die Antwort Jahves zwei Aussagen: 1) eine Aussage über das Verhalten Jahves gegenüber den eventuellen Restaurationsbestrebungen der Edomiter, 2) eine Aussage über die Folgen von Jahves Verhalten oder Edoms Endsicksal.

Die erste Aussage הֲמָה יִבְנוּ וְאֲנִי אֶהְרֹם bildet einen Konditional-, oder besser, einen Konzessivsatz, dessen beide Glieder aus zwei mit וְ verbundenen Sätzen bestehen: ob sie, sie auch bauen wollten, so werde doch ich, ich niederreißen. Jeder Versuch Edoms, die alte Herrlichkeit wiederherzustellen, würde sich als vergeblich erweisen, da doch Jahve selbst jedes Unternehmen dieser Art verhindern würde. Die Möglichkeit einer Restitution, mit der Edom rechnet, ist also ausgeschlossen. Die Katastrophe, die Edom angedroht wird, bedeutet also keinen

vorübergehenden Schlag, kein zeitweiliges Missgeschick, sondern definitiv das letzte Ende, m. a. W. mit Edom ist es für immer aus, sein Schicksal ist endgültig besiegelt.

**אָהָרִים** 1. Prs. Sg. Imprf. Kal mit Pleneschreibung nur hier; die beiden andern Stellen des A. T., an denen diese Form vorkommt, bieten **אָהָרִים** (Jer. 24, 6; 42, 10), s. B. I Kap. VIII § 10 S. 433. Allerdings weisen einige Ausgaben in Jer. 24, 6 auch die Pleneschreibung auf, vgl. Ginsburg HB z. St. Die Pleneschreibung des Imperfektums findet sich sonst nur noch in der einmal vorkommenden 3. Prs. Sg. m. **יִהְיֶה** (Hi. 12, 14), während die ebenfalls nur einmal vorkommende 2. Prs. Sg. m. **תִּהְיֶה** (Ex. 15, 7) die regelrechte Schreibung aufweist. Die Gegenüberstellung von **הָרָם** und **בָּנָה** begegnet auch sonst öfters im A. T., vgl. Jer. 1, 10; 24, 6; 42, 10; 45, 4. Ps. 28, 5. Hi. 12, 14 Während das **הָמָּה יִבְנֶה** des MT von der LXX gleichlautend durch *αὐτοὶ οἰκοδομήσουσιν* wiedergegeben wird, bietet von den Tochtersversionen die aeth. ('antem mū'a taḥanešū = *ὑμεῖς οἰκοδομήσετε*) statt der 3. die 2. Prs.

Die zweite Aussage der Rede Jahves in Gl. b schildert den Eindruck, den das Schicksal Edoms auf die Welt machen wird. Eingekleidet ist dieser Eindruck in die Form von zwei Benennungen, die man angesichts der Katastrophe Edom, sowohl dem Lande als der Bevölkerung, beilegen wird. Es könnte strittig sein, ob V. 4b noch zu dem Dialog zwischen Jahve und Edom gehört oder ob die Worte bereits an Israel gerichtet zu denken sind. In V. 4aβ antwortet Jahve auf die sanguinischen Hoffnungen der Edomiter, in V. 5 ist jedoch wieder Israel angeredet. Es fragt sich, ob V. 4b enger zu V. 4aβ oder zu V. 5 gehört. Die Entscheidung hängt z. T. davon ab, ob V. 5a als Umstandssatz zu V. 4b anzusehen ist oder ob mit V. 5a eine neue Gedankenreihe anhebt. Die Korrespondenz der Pronomina **הָמָּה** (4aβ) und **לָהֶם** (4b) scheint für die Zusammengehörigkeit der beiden Versglieder zu sprechen.

**וְקָרָא** Perf. mit ו cons. zur Bezeichnung der Folge dessen, was die vorausgehenden Imperfeka ausdrücken. Als Subjekt ergänzt I.-Ezra **הַקִּירָאִים**. In der Tat ist das Subjekt hier unpersönlich zu fassen. Doch ist dasselbe wohl kaum auf Israel zu beschränken, sondern in viel weiterem Sinn zu nehmen, wie die Gegenüber-

stellung von V. 4b und V. 5 zu beweisen scheint. Es ist das Urteil der Welt, das in den folgenden Worten zum Ausdruck kommt.

Die LXX bietet *καὶ ἐπικληθήσεται αὐτοῖς*, denselben Text setzen auch ihre Tochterversionen voraus; allerdings scheint aeth. das *αὐτοῖς* nicht gelesen zu haben, da sie die beiden Worte durch einfaches *wajesamaj* = *καὶ ἐπικληθήσεται* wiedergibt. Möglicherweise las LXX, wie Marti, Riessler, Procksch, Nowack<sup>3</sup> annehmen und dementsprechend z. T. den MT ändern, וְקָרָא, doch für den Sinn des Verses ist diese Änderung völlig belanglos.

Das Benennen ist hier wie des öfteren im A. T., insbesondere in der prophetischen Literatur, zugleich Charakterisierung der Eigenart entsprechend der Gleichsetzung von „genannt werden“ mit „sein“, z. B. Jes. 1, 26; 4, 3; 35, 8; 48, 8; 54, 5; 56, 7; 60, 14; 62, 4. 12. Jer. 3, 17; 23, 6; 33, 16. Ez. 48, 35, vgl. Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens, Königsberg i. Pr. 1901, S. 10.

Die erste Benennung, die man den Edomitern beilegen wird, bezieht sich auf ihr Land; dieses soll fortan heissen: גְּבוּל רִשְׁעָה, d. h. Bosheitsgrenze, Frevelgebiet, Frevelgau. גְּבוּל hier wie Ex. 10, 14. Ps. 105, 31. 1. Chr. 21, 12, wo der Ausdruck überall in Parallele mit אֶרֶץ steht, im Sinne von Gebiet, Gau. Die Verbindung גְּבוּל רִשְׁעָה nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 428; eine Art gegensätzlicher Analogie bietet die Bezeichnung Kanaans als גְּבוּל קְדֵשׁ יְהוָה = גְּבוּל קְדֵשׁ (Ps. 78, 54). LXX gibt hier wie auch sonst öfters (vgl. Gen. 10, 19; 23, 17; 47, 21) גְּבוּל durch *ὄρια* wieder; dementsprechend bieten auch die Tochterversionen den Plural, ausgenommen aeth., die den Singular behēra = *χώρα* hat. Targ. paraphrasiert גְּבוּל רִשְׁעָה durch תְּחוּמֵי רִשְׁעָה = terminus populi impii. Die Vermutung Ehrlichs R., dass in רִשְׁעָה, das in den Zusammenhang nicht passe, wahrscheinlich ein Substantiv fem. von רִשָּׁע, etwa רִשְׁעָה = Zerstörung stecke, ist trotz des Hinweises auf das Verbum im Anfangssatz unwahrscheinlich, schon deswegen, weil ein solches Nomen nicht nachweisbar ist.

Der Name „Frevelgau“ charakterisiert Edom als ein Land, dem Frevel, Sünde im Gegensatz zu צִדְקָה (Dt. 9, 4 f., vgl. Ps. 45, 8) eigen ist, als ein Land, in welchem die Sünde ihr Herrschaftsgebiet hat; vielleicht schwebte unserem Propheten die Vorstellung



vor, die Sach. 5, 5—11 zum Ausdruck gebracht wird, dass die Sünde eine persönliche Macht ist, die, sei es dauernd, sei es zeitweilig, ihren Sitz in einem Lande nehmen kann.

Mit dieser Benennung wird die ethische Motivierung der Katastrophe, wenn auch nicht angegeben, so doch wenigstens gestreift. Es steht dem Propheten fest, dass es Edoms Sünde ist, mit der sein Schicksal verkettet ist. Worin diese Sünde bestand, legt der Prophet des näheren nicht dar; bei seinen Zuhörern konnte er das als bekannt voraussetzen. Aus Ez. 35 f. Ob. 10—14 und Ps. 137, 7 sind wir ziemlich genau darüber unterrichtet, was man jüdischerseits nach 586 den Edomitern vorzuwerfen hatte: die tätige Mithilfe bei der grossen Katastrophe Jerusalems und den grosssprecherischen Versuch, während des Exils das jüdische Gebiet an sich zu reißen; beides bedeutete eine schwere Beleidigung nicht nur Israels, sondern auch Jahves.

Die zweite Benennung bezieht sich auf das Volk Edom. Sie lautet: **וְהָעָם אֲשֶׁר-יָעַם יְהוָה עַד-עוֹלָם**. Von den alten Versionen wird **יָעַם** sehr verschieden wiedergegeben. LXX: *ἐφ' ὃν παρατέτακται*. Cappellus (S. 184) übersetzt den Sinn dieses Ausdrucks treffend mit den Worten: *contra quem confligere paratus est Dominus*. Von den Tochtersversionen der LXX schliessen sich an diese auf das engste an: syr.-hex. (**כְּדִיר מְרִיא**), v. lat.<sup>sa</sup> ([*super quem*] *praeparatus est Dominus*), slav. **оупомянса**, arm. und kopt.-b. (vgl. Isopescul), während in der aeth. die zweite Benennung Edoms in V. 5 als Objekt zu *καὶ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν ὀφρονται* hineingeraten ist, doch auch hier kann šar'a nur als direkte Wiedergabe von *παρέταξε* bzw. *παράτασσε* aufgefasst werden (vgl. Bachm., Dod. S. 21), arab. (**عَضَبَ**) dagegen deckt sich mit Peš. (**רָגַז**) und Vulg. (*iratus est*); Targ. endlich bietet **אֵייתִי לוֹט** = Fluch bringen, verfluchen. Mit ihren verschiedenen Übersetzungen haben die alten Versionen die verschiedenen Bedeutungen von **יָעַם** zum Ausdruck gebracht, denn **יָעַם** bedeutet sowohl „zürnen, zornig sein“ (Sach. 1, 12 [**לְאִתְּרוֹחַם**]. Jes. 66, 14. Ps. 7, 12. Dan. 11, 30) als auch „verfluchen, verwünschen“ (Num. 23, 7 f. [**אָרַר**]. Prov. 24, 24 [**קִבַּב**]). Möglich, dass man nach Analogie des syr. **יָעַם** = *reprehendit, convitiatus est* (s. R. Payne Smith, *Thes. Syr.* s. v.) mit König WB s. v. (vgl. auch Buhl HW<sup>16</sup> s. v.) als Grundbedeutung „jemand heftig

anfahren, gegen jemand losfahren“ annehmen darf; aus dieser Grundbedeutung würde sich dann auch das *παράττανται* der LXX erklären, das sonst mehrfach als Wiedergabe von נִלָּחֵם (Ex. 17, 9. Num. 21, 23. Jos. 24, 9. Ri. 5, 20; 8, 1. Sach. 14, 3. 14. Neh. 4, 2. 8) bzw. עָרָה מִלִּחְמָה (Gen. 14, 8. 1. Sam. 17, 2. 8. Joel 2, 5) erscheint. An unserer Stelle scheint וָעַם die Bedeutungen „losfahren, zürnen, verfluchen“ zu vereinigen. וָעַם ist hier wie Num. 23, 7. Jes. 66, 14. Prov. 24, 24 mit dem Akkusativ konstruiert, während anderwärts das Objekt auch durch die Präposition עַל eingeleitet wird (Dan. 11, 30). Die Verbindung וָעַם אֲשֶׁר-וָעַם יְהוָה עַד-עוֹלָם nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 431. עַד-עוֹלָם wird als Zusatz gestrichen von Sievers (M. St. S. 366. 498 f.), Marti<sup>Do</sup>, Nowack<sup>Ki</sup>. Motiviert wird die Streichung von Marti<sup>Do</sup> mit der Erwägung: „da die Juden zur Zeit Maleachis doch nicht sehen konnten, dass Edom auf immer gehasst sei.“ Dabei übersieht Marti, dass V. 4b gar nicht Rede der Juden ist (vgl. Budde), sondern vielmehr Ausdruck dessen, wie der Prophet sich den Eindruck der Katastrophe Edoms denkt. Vor allem aber würde die Streichung von עַד-עוֹלָם den springenden Punkt verdunkeln, auf den es dem Propheten besonders ankommt: der unwiderruflich definitive Charakter der Zertrümmerung Edoms, vgl. J. M. P. Smith. Übrigens haben Marti<sup>KHS</sup>, Sievers (Misc. S. 144) und Nowack<sup>3</sup> von der Streichung der beiden genannten Worte abgesehen.

Mit dieser Auffassung von dem „Ewigkeitscharakter“ der Vernichtung Edoms steht Maleachi ganz auf dem Boden der Betrachtungsweise Ezechiels, für den ebenfalls Edom in שְׂמֻמּוֹת עוֹלָם verwandelt werden soll (Ez. 35, 9, vgl. auch Jer. 49, 13 הָרְבוֹת עוֹלָם), sowie auf dem des Verfassers von Jes. 34 f. (vgl. 34, 10. 17).

Durch die Katastrophe soll Edom das Brandmal eines von Gott verfluchten Volkes aufgeprägt werden. Der Zorn Jahves, dem Edom nach Gl. b $\beta$  für alle Zeit verhaftet bleibt, ist das Korrelat zu dem Frevel, dessen Edom nach Gl. ba sich schuldig gemacht hat. Edoms definitiver Untergang ist also eine Auswirkung des Zornes Jahves, der Edom wegen seiner Verschuldung an seinem Brudervolk trifft.

### Zusammenfassung von V. 4.

Die drohende Katastrophe ist kein vorübergehendes nationales Unglück, sondern der irreparable Zusammenbruch; jeder eventuelle Versuch, den Schaden zu heilen, würde doch wirkungslos an dem einmal gefassten göttlichen Vernichtungsbeschluss abprallen. Dieser Beschluss ist kein willkürlicher Akt, sondern eine Äusserung des göttlichen Zornes, der Edom für seinen Frevel das Verdammungsurteil spricht. So wird denn Edom durch die Katastrophe vor den Augen der ganzen Welt dastehen als ein für immer verworfenes, von Gott für seinen Frevel für immer verdammtes Volk und Land.

### 3) V. 5: Die Kehrseite der Zertrümmerung Edoms oder der Anbruch der Herrlichkeitszeit für Israel.

Dann werden eure Augen (es) sehen, und ihr selbst werdet sprechen (es bekennen): als gross (herrlich) erweist sich Jahve über Israels Gau.

Der Dialog zwischen Jahve und der Tempelgemeinde, der durch das Zwiegespräch von V. 4 zwischen Edom und Jahve unterbrochen war, wird nun zum Abschluss gebracht durch eine letzte Ansprache an die Gemeinde; auf diese bezieht sich zweifelsohne sowohl das Pronomen **אִתְּם** als auch das Suffix in **עֵינֵיכֶם**. Es fragt sich jedoch, was als Objekt zu **תִּרְאֶינָה** zu ergänzen sei. Die Mehrzahl der Ausleger fasst als virtuelles Objekt den Inhalt von V. 3f., d. h. die Edom angedrohte Katastrophe. So Cyrill, Theodoret, Ephraem, Kimbi, Drusius, Rosenmüller, Reinke, Köhler, Keil, Ewald, Nowack<sup>3</sup>, Tichomiroff, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Riessler, Procksch, Sellin. Dagegen bezieht Venema (S. 59) das Sehen auf das Folgende, d. h. auf **יְהוָה מַעַל לְגִבּוֹל יִשְׂרָאֵל**. Auch Marti<sup>20</sup> scheint ihm beizustimmen, wenn er schreibt: „**עֵינֵיכֶם** und **אִתְּם** heben hervor, dass es ihr eigenes Erlebnis und ihre eigene Erfahrung sein werde: **יְהוָה גָּדֵל וְגִבּוֹר**, d. h. Jahves Macht reicht über die Grenzen Israels hinaus.“ Eine Mittelstellung nimmt Haller<sup>2</sup> ein, der einerseits V. 5 übersetzt: „Und wenn eure Augen das sehen“, andererseits aber bemerkt: „Nebenbei mag Israel aus dem Ereignis lernen, dass die Macht Jahves auch über die Grenzen Israels hinausreicht.“

Die Entscheidung ist nicht ganz einfach; bei jeder der beiden Auffassungen bleiben einige Härten. Doch scheint es, dass V. 5a enger mit V. 5b als mit V. 4 verknüpft ist; jedenfalls legt die gleiche Person des Pronomens in beiden Vershälften diese Auffassung nahe. Daher dürfte das Objekt zu תְּרַאֲיֶנָּה auch eher aus Gl. b als aus V. 4 ergänzt werden. Was die Gemeinde mit ihren eigenen Augen sehen, d. h. erleben soll, ist die Grösse Jahves. Im engsten Zusammenhang mit der Zertrümmerung Edoms steht also ein Erlebnis der Tempelgemeinde, und zwar der jetzt lebenden Generation. Das Erlebnis der Gemeinde und die diesem vorausgehende Katastrophe Edoms sind demnach Sache der nicht allzu fernen Zukunft, vgl. B. I Kap. VI § 1 S. 225. Sind wir mit unserer Annahme betreffend die Ergänzung des Objekts zu תְּרַאֲיֶנָּה im Recht, dann ist die Erklärung von Procksch und Sellin, denen zufolge V. 5 als Konditionalsatz bzw. Gl. a als hypothetischer Vordersatz zu Gl. b aufzufassen sei, kaum haltbar, steht und fällt sie doch mit der Beziehung des Objekts von תְּרַאֲיֶנָּה auf den Inhalt von V. 4 bzw. V. 3b. 4. Dazu kommt, dass diese Art von Konditionalsätzen, deren Protasis und Apodosis aus einem zusammengesetzten Satz mit nichtpartizipialem Subjekt besteht, grammatisch wohl zulässig ist (s. P. Friedrich, Die hebräischen Conditionalsätze, Königsberg 1884, S. 88), aber immerhin zu den Seltenheiten gehört, s. Driver, Tens.<sup>3</sup> S. 174—194.

Mit dem Erlebnis ist aufs engste auch ein Bekenntnis verknüpft, eingeleitet durch וְאַתֶּם תֹּאמְרוּ. Das vorangestellte Pronomen separatum dient zur stärkeren Hervorhebung des nominalen Subjekts: ihr selbst, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 135 a. Den Inhalt des Bekenntnisses bilden die Schlussworte des Verses: וַיְגַדֵּל יְהוָה מַעַל לְגִבּוֹל יִשְׂרָאֵל. Die Erklärung des Satzes hängt vor allem ab von der Bedeutung von מַעַל לְ. LXX übersetzt ὑπεράνω, in Übereinstimmung damit auch die Tochterversionen: v. lat.<sup>5a</sup> super, syr.-hex. לעל מן, arab. فَوْق, aeth. mal'eleta, slav. пречыше, ebenso Peš. לעל מן und Vulg. super., Targ. dagegen paraphrasiert Gl. b וְאַתֶּן תִּימָרוּן יִסְגִּי יִקְרָא דִּיהוָה דִּאֲפִתִּי יִת תַּחֲמוֹא דִּישְׂרָאֵל = und ihr werdet sprechen: gross ist die Herrlichkeit Jahves, der da erweitert hat das Gebiet von Israel. Demnach fassen sämt-

liche alte Versionen mit Ausnahme von Targ.  $\text{מֵעַל לֵּ}$  im Sinne von über, oberhalb. So auch Calvin, Cornel. a Lap., Balduin, de Dieu, Tarnov, Köhler, Keil, de Moor, J. M. P. Smith, Procksch. Dagegen hat schon Drusus  $\text{מֵעַל לֵּ}$  in der Bedeutung von ultra, über (das Gebiet von Israel) hinaus, weit über gefasst, und diese Erklärung erfreut sich seitdem grosser Beliebtheit, vgl. Coccejus, v. Til, Hitzig, Umbreit, Rosenmüller, Maurer, Ewald, Pressel, Reinke, Wellhausen, G. A. Smith, v. Orelli, Nowack<sup>8</sup>, Driver, Marti, v. Hoonacker, Duhm, Riessler, Haller<sup>2</sup>, Sellin. Bei dieser Erklärung würde Gl. b eine Aussage enthalten über die Konsequenzen, die die Tempelgemeinde aus der Tatsache der Zertrümmerung Edoms gezogen inbetreff des Umfanges von Jahves Machtbereich: die definitive Vernichtung Edoms würde dann den Tatbeweis dafür erbringen, dass Jahves Herrschaftsgebiet nicht auf Israel allein beschränkt sei. Es muss zugegeben werden, dass diese Erklärung sich gut in den Zusammenhang von V. 4 fügt und einen passenden Abschluss für die Drohwissagung gegen Edom bietet. Allerdings wäre es auffallend, wenn der Prophet hier die Tempelgemeinde ein Bekenntnis von der Macht Jahves ablegen liesse, während doch die Zeitgenossen nicht an der Macht Jahves zweifelten, sondern vielmehr an der göttlichen Liebe (vgl. V. 2), nach deren Anzeichen man erwartungsvoll ausschaute. Vor allem aber fragt es sich, ob die Bedeutung von  $\text{מֵעַל לֵּ}$  = ultra sich nachweisen lässt. Wo sonst im A. T. die zusammengesetzte Präposition  $\text{מֵעַל לֵּ}$  vorkommt, dient sie überall zur Bezeichnung von „über, oberhalb“, vgl. Gen. 1, 7. 1. Sam. 17, 39. Ez. 1, 25. Jon. 4, 6. Neh. 12, 31. 37 ff. 2. Chr. 13, 4; 24, 20; 26, 19.

Der Begriff „ultra, über . . . hinaus“ dagegen wird, wie Köhler und J. M. P. Smith richtig bemerken, ausgedrückt durch  $\text{וּמֵעַלָּה . . . מִן}$  (Ex. 30, 14. Ri. 1, 36. 1. Sam. 9, 2; 16, 13) oder  $\text{לְמֵעַלָּה}$  (Esr. 9, 6), oder auch durch  $\text{לֵּ . . . מִהַלְלָהּ}$  (Gen. 35, 21. Am. 5, 27. Jer. 22, 19). Es scheint daher das einzig Richtige zu sein, auch an unserer Stelle  $\text{מֵעַל לֵּ}$  im Sinne von „über, oberhalb“ zu fassen. Daher ist auch die Deutung von  $\text{מֵעַל לֵּ}$  als Bezeichnung des lokalen Ausgangspunktes im Sinne von  $\text{מִן}$  = e finibus Israelis (Clericus) bzw. from the border of Israel

(Pocock) abzuweisen. I.-Ezra verbindet לָמַעַל mit אִתְּם und gewinnt so den Sinn אַתֶּם הַשׁוֹכְנִים מַעַל לַגְּבוּל אַתֶּם תֹּאמְרוּ יִגְדַּל הַשֵּׁם = ihr, die ihr wohnt auf dem Gebiet (von Israel), ihr werdet sprechen u.s.w. Kimḥi dagegen zieht לָמַעַל zu תֹּאמְרוּ und erklärt dementsprechend Gl. b: תִּתְּנוּ שִׁבְחָה וְדוּלָה שְׂאתֶם בְּגִבּוּלְכֶם יֹשְׁבִים = ihr werdet Lob und Preis darbringen, weil (die) ihr in eurem Gebiet wohnt. Köhler endlich betrachtet לָמַעַל als lokale Näherbestimmung zu יְהוָה = „Jehova, der da waltet über Israels Marke.“ Allen diesen Verbindungen kann jedoch der Vorwurf gekünstelter Unnatürlichkeit nicht erspart bleiben. Es empfiehlt sich daher, mit den meisten Auslegern לָמַעַל als Näherbestimmung zu יִגְדַּל zu fassen.

יִגְדַּל wird in bezug auf Bedeutung, Zeitsphäre und Modus verschieden erklärt. Nach den einen bedeutet יִגְדַּל hier „gross sein, sich als gross erweisen bzw. erhaben sein.“ So Drusius, J. D. Michaelis, Maurer, Reuss, Ewald, Umbreit, Hitzig, v. Orelli, G. A. Smith, Keil, Wellhausen, Nowack<sup>3</sup>, Marti, Haller<sup>2</sup>, Isopescul, de Moor, Duhm, Riessler, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Sellin, Procksch. Andere fassen im Anschluss an die Vulg. (magnificetur) und z. T. unter Berufung auf Ps. 35, 27; 40, 17; 70, 5 יִגְדַּל = magnificari, gepriesen werden. So Calvin, Calov, Balduin, Cornel. a Lap., Pocock, Köhler. In bezug auf die Zeitsphäre schwankt ebenfalls die Erklärung zwischen präteritaler (LXX: *ἐμεγαλύνθη*), präsensischer (Calov, Drusius, Cornel. a Lap., Reinke, v. Orelli, Keil, Köhler, Wellhausen, Isopescul, Duhm, Marti, v. Hoonacker, Nowack<sup>3</sup>, de Moor, Riessler, Haller<sup>2</sup>, J. M. P. Smith, Procksch, Sellin) und futurischer Deutung (Calvin, Venema, Lange); desgleichen in bezug auf den Modus zwischen Indikativ (LXX, Drusius, Calvin, Reinke, Keil, v. Orelli, Isopescul, Haller<sup>2</sup>, Duhm, de Moor, Wellhausen, Marti, Nowack<sup>3</sup>, Riessler, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Procksch, Sellin) und Jussiv (Vulg., Calov, Cornel. a Lap., Rosenmüller, Köhler).

Entsprechend der oben (S. 40) vertretenen Ansicht, dass der Objektsatz כִּי יִגְדַּל יְהוָה nicht nur von תֹּאמְרוּ, sondern auch von תִּרְאִינָה abhängig ist, kann naturgemäss יִגְדַּל nur als Indikativ

aufgefasst werden; ebenso selbstverständlich ist es auch, dass die Zeitsphäre von **יְגִדֵּל** sich nach der von **תְּרָאִינָה** normiert: vom Standpunkt der prophetischen Rede aus ist die Zeitsphäre die der Zukunft, vom Standpunkt des Verbuns regens aus die der Gegenwart.

Für die Bedeutung von **יְגִדֵּל** an unserer Stelle gibt Targ. einen bedeutsamen Fingerzeig mit seiner Paraphrase **יסגני יקרא** **דייהוה** = gross ist die Herrlichkeit Jahves. Im targumischen Sprachgebrauch entspricht **יקרא** dem hebräischen **כְּבוֹד**, vgl. Ex. 16, 7. 10. Jes. 40, 5; 60, 1 f. Ez. 1, 28; 3, 12; 43, 2; weitere Belege bei v. Gall, Die Herrlichkeit Gottes, Giessen 1900, S. 68 A. 2. Demnach bedeutet **יְגִדֵּל** die Manifestation des göttlichen **כְּבוֹד**, d. h. der Herrlichkeits- und Lichterscheinung Jahves, deren Gegenwart dem religiösen Bewusstsein der exilischen und nach-exilischen Zeit als sichtbares Zeichen für den Beginn der messianischen Endzeit galt, vgl. v. Gall a. a. O. S. 32 ff. Im eschatologischen Sinne wird **יְגִדֵּל** übrigens auch sonst mehrfach im A. T. gebraucht. So wird Ps. 40, 17; 70, 5 das Bekenntnis zur Grösse Jahves (**יְגִדֵּל יְהוָה**) in engsten Zusammenhang gebracht mit dem Anbruch der Heilszeit (**תְּשׁוּעָה**); Mi. 5, 3 bezieht sich **יְגִדֵּל** auf die weltumfassende Machtentfaltung bzw. die Weltherrschaft des Messias, und Ps. 96, 4 ist die Aussage **יְהוָה גָּדוֹל יְהוָה** eine Erklärung von **כְּבוֹד יְהוָה** = **כְּבוֹד יְהוָה** in V. 3a. Halévys Korrektur (bei J. M. P. Smith) **הַגָּדִיל** ist nicht übel, doch nicht erforderlich.

Der enge Zusammenhang, in dem das Erlebnis und Bekenntnis der Gemeinde von der Grösse Jahves mit der Zertrümmerung Edoms steht, bestätigt obige Deutung von **יְגִדֵּל**. Seitdem Ezechiel das Bild von der Wiederherstellung Israels auf der dunklen Folie der völligen Verwüstung Edoms gezeichnet hatte (Ez. 35 f.), galt die Vernichtung des Brudervolks als unerlässliche Voraussetzung für den Anbruch der endgeschichtlichen Herrlichkeitszeit. Daher lässt auch der Verfasser von Jes. 34 f. der Verheissung von der wunderbaren Rückkehr der Exulanten (35) die mit allen Schrecken des Weltgerichts ausgemalte Schilderung von der Vernichtung Edoms (34) vorausgehen. Daher fällt auch für Tritojesaia (Jes. 63, 1—6) das Jahr der Er-

lösung der Tempelgemeinde zusammen mit dem Tag der Rache an Edom (V. 4), das Jahve selbst in der Riesenkelter des Völkergerichts zerstampfen wird, wie man Trauben in der Kelter zertritt. Daher bringt auch das B. Obadja den Beginn der Königsherrschaft Jahves (V. 21) in engste zeitliche Verbindung mit dem Strafgericht über Edom (V. 18). Daher gehört auch für Joel die Verwüstung Edoms zu den Kennzeichen der Endzeit (Jo. 4, 19), vgl. B. I Kap. VI § 4 S. 248, s. auch M. Haller, Edom im Urteil der Propheten (Marti-Festschrift [BZAW 41], Giessen 1925, S. 108—117). Im Lichte dieser Anschauungsweise betrachtet, bedeuten die Worte: Jahve wird sich als gross, d. h. herrlich, erweisen über Israels Gau s. v. a. Jahves endzeitliche Herrlichkeit oder Lichtgestalt wird über dem Lande Israel zur Erscheinung gelangen. Maleachi scheint demnach hier für die Endzeit den Standort des göttlichen כבוד am Himmel anzunehmen, während er 3, 1 von einem Einzuge Jahves in den Tempel redet. Letztere Auffassung ist die Ezechiels (Ez. 43, 1—9; 44, 1 f.), erstere dagegen die Tritojesaias (Jes. 60, 1 f.), sowie einiger Psalmen (Ps. 57, 6. 12; 108, 6; 113, 4), vgl. v. Gall a. a. O. S. 40 ff., s. auch B. I Kap. VI § 2 S. 227. Zu diesem Widerspruch in der Betrachtungsweise des Propheten s. B. I Kap. VI § 22 S. 302 f.

Das Aufstrahlen der göttlichen Herrlichkeit über Israels Gebiet ist demnach gleichbedeutend mit dem Anbruch der messianischen Endzeit. Ist diese aber schon so nahe, dass noch die Zeitgenossen des Propheten sie erleben werden, so ist damit auch der Beweis erbracht, dass die Zweifel der Gemeinde an der Liebe Jahves unbegründet sind. Ja, Jahve hat euch lieb, denn das messianische Reich ist nahe herbeigekommen — das ist der Sinn des Schlussworts in der prophetischen Antwort auf die Frage der Gemeinde: woran sollen wir erkennen, dass Jahve uns lieb hat (V. 2)?

Man kann sich allerdings des Eindrucks nicht erwehren, dass die Form, in der der Prophet der Gemeinde antwortet, einen indirekten, ja man kann nicht anders sagen, einen verhüllenden Charakter trägt, aber man übersehe dabei nicht, dass auch die Fragestellung der Gemeinde ganz ähnlicher Natur war: sie behauptete an der Liebe Jahves zweifeln zu müssen, während sie doch vor allem mit ihrem Gott innerlich darüber rechtete, dass das messianische Reich immer noch nicht gekommen sei.



### Zusammenfassung von V. 5.

Im Anschluss an die Katastrophe Edoms wird die Tempelgemeinde, und zwar die gegenwärtige Generation derselben, es erleben, dass über Israels Gebiet die Herrlichkeit Jahves aufgeht, d. h. dass die Endzeit anbricht. Dies Erlebnis findet dann seinen Ausdruck in einem Bekenntnis, das gerade von denjenigen abgelegt werden wird, die jetzt an der Liebe Jahves zweifeln.

Eine Zusammenfassung des Inhalts der ersten Rede s. in B. I Kap. III § 3 S. 75 f.

---

## **Des Buches Maleachi zweite Rede: 1, 6—2, 9.**

### **Von der Verachtung des göttlichen Namens oder Jerusalems sündige Priesterschaft und deren Bestrafung.**

Zur Entstehungszeit der Rede s. B. I Kap. IV § 7 (S. 126—132).

Zum zeitgeschichtlichen Rahmen s. ebenda Kap. V § 6  
(S. 196—200).

#### **I. Teil: 1, 6—14 Die Sünde der Priester.**

##### **1. Wendung: 1, 6—10.**

#### **a) V. 6 Thema: Die Verachtung des göttlichen Namens oder Jahve Israels Vater und Herr und die daraus resultierenden Ansprüche Jahves, sowie die Verkennung dieser Ansprüche durch die Priester.**

Ein Sohn ehrt 'seinen' Vater und ein Knecht  
'fürchtet' seinen Herrn. Doch wenn Vater ich  
(nun) bin, wo ist die Ehrerbietung von mir, und  
wenn Herr ich bin, wo ist die (Ehr)furcht vor mir?  
spricht Jahve der Heere zu euch, ihr Priester,  
ihr Verächter meines Namens. Ihr aber sprecht:  
Wodurch haben wir Deinem Namen Verachtung  
bewiesen?

Auch diese Rede beginnt ähnlich wie die vorhergehende  
mit einem allgemeinen Satz, allerdings nicht mit einem Satz reli-  
giösen Inhalts, sondern mit einer gnomisch gearteten Sentenz,  
die in ihrer Anlehnung an den Dekalog (Ex. 20, 12. Dt. 5, 16)  
an die Sprüche der Weisheit erinnert, vgl. Jes. Sir. 3, 3. 5. 8; 7, 31.

יְכַבֵּד LXX, Vulg., Peš. fassen die Form als Indikativ, da-  
gegen Targ. als Jussiv, indem es paraphrasiert: **הָאֵל בְּרָא אֲמִיר**  
**לִיקְרָא יְתָ אָבָא** = ecce de filio edictum est, ut honoret patrem.  
Ebenso Luther: ein Sohn soll seinen Vater ehren, auch Raschi,

Kimhi, I.-Ezra, Cornel. a Lap., Cappellus, Drusius, Clericus, Pocock, Venema, Rosenmüller, Hitzig, Köhler, v. Orelli, Sievers (?), während die Mehrzahl der übrigen Ausleger sich der Auffassung der LXX anschliesst. Grammatisch betrachtet, ist beides möglich, immerhin aber gestaltet sich der Gegensatz gegen die folgende Frage (Doch wenn Vater ich [nun] bin, wo ist die Ehrerbietung vor mir u. s. w.) wirkungsvoller bei der indikativischen Fassung: ein Sohn ehrt seinen Vater, genauer: pflegt seinen Vater zu ehren. Zu der Verwendung des hebr. Imperfektums zum Ausdruck von Erfahrungstatsachen s. Ges.-K.<sup>28</sup> § 107 g. Driver, Tens.<sup>3</sup> § 33 b.

אָבִי Peš. לאֲבוֹרִי scheint אָבִי bzw. אָבִירוֹ gelesen zu haben; für eine suffigierte Form in der Vorlage der LXX sprechen wohl auch die arab. (أَبَا), aeth. (ʾa bū h ū) und kopt.-b. (nach Isopescul) Tochterversionen; schliesslich kann für die Ursprünglichkeit dieser LA auch die Analogie von אָדֹנָי angeführt werden. Man wird daher Budde, Nowack<sup>3</sup>, Marti, J. M. P. Smith, Riessler, Sellin, Haller<sup>2</sup> nur beistimmen können, wenn sie אָבִי in אָבִי ändern.

וְעָבַד אֲדֹנָי — als Prädikat wäre nach dem MT aus dem Vorhergehenden יִכְבֹּד zu ergänzen. So die meisten älteren Ausleger, auch Isopescul. Doch einige Kodd. der LXX (א<sup>c.a</sup>, auch 22. 36. 51. 62. 68 bei Holmes-Parsons nach J. M. P. Smith) weisen nach *κύριον αὐτοῦ* noch den Zusatz *φοβηθήσεται* auf; die gleiche LA setzen auch die Kommentare des Hieronymus, Theodor und Theodoret voraus, ebenso einige Tochterversionen: v. lat.<sup>sa</sup> (timebit), aeth. (j e p h a r e h) und arm. (nach Isopescul). Auch die Paraphrase des Targ.: וְעָבַד לְמִידָּהּ מִן קִדְּם רִיבּוֹנִיהּ (= et de servo [edictum est], ut revereatur [resp. metuat] dominum suum) weist auf einen gleichen Zusatz hin, für den übrigens innerhalb des MT auch das קִוִּיָּא in Gl. b spricht. Unter Berufung auf die LXX sowohl als auch auf den Kontext hat schon L. Cappellus die Ergänzung von metuit bzw. debet timere gefordert, Venema und Rosenmüller sind ihm darin gefolgt, und neuerdings haben mit Recht Wellhausen (in Anlehnung an Smend), Sievers, Nowack<sup>3</sup>, Marti, Tichomirow, v. Orelli, Budde, Duhm, Riessler, J. M. P. Smith, Driver, v. Hoonacker, Haller<sup>2</sup>, Sellin, Procksch יִירָא dem Text eingefügt.

Mit dem allbekannten Erfahrungssatz, dass ein Sohn seinen Vater ehrt, ihm Ehrerbietung erzeigt, und ein Knecht seinen

Herrn fürchtet, kann der Prophet auf die allgemeine Zustimmung seiner Leser rechnen; er argumentiert somit *ex concessu*; dasselbe gilt von der zweiten Prämisse, die er an die erste anreihet, dass Jahve Vater und Herr sei. Die Schlussfolgerung, die sich daraus ergibt, dass Jahve demnach Anspruch auf Ehrerbietung und Furcht, d. h. Ehrfurcht, habe, bleibt unausgesprochen, sie liegt unmissverständlich in der doppelten Frage, die der Prophet im Ton sarkastischen Unwillens als Vertreter Gottes an seine Hörer richtet: „Doch wenn Vater ich (nun) bin, wo ist (dann) die Ehrerbietung vor mir, und wenn Herr ich bin, wo ist die (Ehr)furcht vor mir?“

אֲבָ und ebenso אֲדֹנִים sind nicht determiniert; von den Versionen weist nur aeth. die suffigierten Formen 'abū-kemmū und 'egzī'ekemmū auf. Gleichzeitig fehlt hier übrigens ebenso wie in der Vulg. das *zal* (ו) vor der ersten Frage. Targ. setzt sowohl vor אֲבָ als vor אֲדֹנִים noch die Vergleichungspartikel ב. Die Indetermination ist offenbar hier, wie auch sonst häufig in dichterischer oder gehobener Rede, eine Art Steigerung der Determination, vgl. Ewald, *Lehrb.*<sup>8</sup> § 277 b. König, *Synt.* § 292. Ges.-K.<sup>28</sup> § 125 b. Brockelmann, *V. Gr.* II § 31b.

In den beiden konditionalen Nominalsätzen אִם אֲבָ אֲנִי und אִם אֲדֹנִים אֲנִי steht, wie vielfach in Sätzen mit pronominalem Subjekt, das Prädikat an erster und das Subjekt an zweiter Stelle, vgl. C. Albrecht, *Die Wortstellung im hebräischen Nominalsatz* (ZAW VII S. 220). Der st. abs. אֲדֹנִים in Anwendung auf Gott nur hier, ebenso nur hier mit Pleneschreibung, s. B. I S. 288. 433. Das auf אֲדֹנִים folgende אֲנִי wird von Sievers gestrichen, wenn auch mit einem Fragezeichen.

Wessen Vater und Herr Jahve sei, wird nicht gesagt. Wellhausen bezieht beide Begriffe auf die Priester, die demnach hier als Söhne und Diener Jahves bezeichnet wären. Nowack<sup>3</sup>, Marti<sup>Do</sup> und Riessler sind ihm darin gefolgt. Wegen der ausdrücklichen Hervorhebung der Priester in Gl. b als der Angeredeten (לָכֶם הַכֹּהֲנִים) erscheint diese Ansicht auf den ersten Blick als sehr einleuchtend. Allerdings wird sonst nirgends im A. T. das Prädikat der Gottessohnschaft bzw. der Gottesknechtschaft dem Priesterstande als solchem beigelegt. Wo immer im A. T. der Ausdruck Gottes Sohn, abgesehen von seiner Anwen-

zung auf die Engel (Gen. 6, 2. 4. Hi. 1, 6; 2, 1; 38, 7. Ps. 29, 1) in Beziehung auf Menschen gebraucht wird, dient er zur Bezeichnung:

- 1) des Volkes Israel (Ex. 4, 22. Dt. 14, 1. Jes. 1, 2. Jer. 31, 9. 20, vgl. auch Dt. 32, 6. 18. Jes. 63, 16; 64, 7. Jer. 3, 19);
- 2) der davidischen Dynastie (2. Sam. 7, 14);
- 3) des davidischen Königs, sei es des geschichtlichen, sei es des endgeschichtlichen (Ps. 89, 28; 2, 7, vgl. 4. Esr. 13, 32. 37. 52).

Analog ist die dreifache Hauptabstufung des Begriffs עֶבֶד יְהוָה, wenigstens in der exilischen und nachexilischen Literatur; hier dient er vornehmlich zur Bezeichnung:

- 1) des Volkes Israel in seinem empirischen Bestande; so vor allem bei Deuterjesaia (Jes. 41, 8 f.; 42, 19; 44, 1 f. 21; 45, 4; 48, 20), aber auch bei Ezechiel (Ez. 28, 25; 37, 25) und im B. Jeremia (Jer. 30, 10; 46, 27 f.);

- 2) des geschichtlichen Königs David; so vor allem in der deuteronomistischen Schule (1. Kön. 3, 6; 8, 25; 11, 32, vgl. Sellin, SEJG I S. 128);

- 3) des endgeschichtlichen Davididen; so in den 'Ebed-Jahve-Stücken des deuterjesaianischen Buches (Jes. 42, 1—7; 49, 1—9a; 50, 4—11; 52, 13—53, 12), aber auch bei Ezechiel (34, 23 f.; 37, 24 f.), Haggai (2, 23) und Sacharja (3, 8), vgl. Kittel GVI III, 1, Stuttgart 1927, S. 222 ff.

Auch zeigt das übrige Buch Maleachi, dass für den Propheten Jahve in erster Linie Vater Israels bzw. der Tempelgemeinde (2, 10; 3, 17) und nur in abgeleiteter Weise auch der einzelnen Glieder derselben (2, 10) ist. Zu der Auffassung Maleachis von Jahve als dem Vater und Herrn s. B. I Kap. VI § 19 f. Zu der Frage nach Jahve und dem Begriff des Herrn s. W. W. Graf Baudissin, Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte, Giessen 1926 ff., III S. 176 ff. Zu der Vorstellung der Gottheit als des Vaters ebenda S. 309 ff., vgl. auch Rafael Gyllenberg, Gott, der Vater, im A. T. und in der Predigt Jesu (Studia Orientalia ed. Societas Orientalis Fennica, I [Commentationes Knut Tallqvist sexagenario dedicatae], Helsingforsiae 1925, S. 51—60). Auf Grund des oben Bemerkten liegt die Annahme nahe, dass auch die Gottessohnschaft und Gottesknechtschaft der Priester lediglich in abgeleitetem Sinne zu verstehen sei. Eine Stütze findet diese Annahme wohl

auch an der Tatsache, dass weder אָב noch אֲדֹנִים mit dem Suffix der 2. Pers. Pl. versehen sind. Allerdings bietet, wie bereits oben (S. 48) gezeigt worden ist, die aeth. Tochtversion der LXX die suffigierten Formen 'abükem m̄ und 'egzī'ekem m̄, doch ist auf Grund dieses vereinzelt Zeugnisses der MT schwerlich zu ändern. Ist aber der MT als intakt zu betrachten, dann sind wohl auch die nichtdeterminierten bzw. nichtsuffigierten Ausdrücke אָב und אֲדֹנִים von dem Vater- bzw. Herrenverhältnis Jahves zur Tempelgemeinde zu verstehen.

Wenn nun aber der Prophet hier die Verletzung dieses Verhältnisses nicht der Tempelgemeinde, sondern den Priestern zur Last legt, so erklärt sich dies aus der von Maleachi selbst im weiteren Verlauf dieser Rede mit Nachdruck betonten verantwortungsvollen Führerrolle des Priestertums innerhalb der Gemeinde (2, 6 ff.). Die Priester sind für Maleachi in der Masse Führer und Repräsentanten der Gemeinde, dass er ohne weiteres 3, 3 f. die von den „Söhnen Levis“ dargebrachten Opfer als מִנְחַת יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם bezeichnen kann, m. a. W. die Erneuerung der Priester ist gleichbedeutend mit der Erneuerung der Gemeinde. Zu der ausserordentlichen Wertschätzung des Priesterstandes bei Maleachi s. B. I S. 319. Als Führer und Repräsentanten der Gemeinde haben die Priester selbstverständlich Anteil an dem Sohnes- und 'Ebedverhältnis, in dem die Gemeinde zu Jahve steht, ja sie sind Jahves Söhne und Knechte in besonderem Sinn. Über sonstige Motive für die Übertragung des Sohnes- und 'Ebedbegriffs auf den Priesterstand s. B. I Kap. VI § 12 S. 280.

Charakteristisch ist die auch sonst dem A. T. eigene (Ex. 4, 23. 2. Kön. 16, 7) enge parallele Beziehung, in die hier das Sohnes- und Knechtsverhältnis zueinander gesetzt werden; beide erscheinen als korrelierte Wechselbegriffe, wie denn auch 3, 17 das Verhältnis des Sohnes zum Vater durch das Verbum עָבַד ausgedrückt wird, s. B. I Kap. VI S. 279. An unserer Stelle wird das Doppelverhältnis durch die beiden Ausdrücke כָּבוֹד und מוֹרָא gekennzeichnet. Dabei hat כָּבוֹד, wie das vorhergehende יָכָר deutlich zeigt, hier die Bedeutung Ehre, Ehrerbietung, Ehrfurcht, vgl. 2, 2. Jes. 42, 12. Jer. 13, 16. Ps. 29, 1 f.; 96, 7; 115, 1. Das Suffix in כְּבוֹדִי und מוֹרָאִי ist hier objektiver Art: die mir gebührende Ehrer-

bietung und Furcht bzw. die Ehrerbietung und (Ehr)furcht vor mir. Treffend übersetzt die Peš.: **איכו דמיקרין** (**= quomodo honoratis me**) und **איכו דדחלין אנתין מני** (**= quomodo metuitis me**). Ganz analog lautet auch die Paraphrase des Targ. **אן דאתון מוקרין קדמי** (**= ubiram honoratis me**) und **אן דאתון דחלין מן קדמי** (**= ubinam metuitis me**). Von den Tochtersversionen der LXX hat ebenfalls die aeth. die suffigierten Nomina durch Verbalformen wiedergegeben: *'aitēnū za'ak-barkemmūnī* und *'aitē zapharāhkemmūnī* = *ποῦ ἔστιν ᾧ δοξάζετε με* und *ποῦ ἔστιν ᾧ φοβεῖσθε με* (s. Bachm., Dod. S. 21).

**מורא** mit dem Suffix der 1. Prs. Sing. nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433.

In die beiden Ausdrücke **כבוד** und **מורא** fasst Maleachi die Summe der Pflichten Gott gegenüber zusammen, s. B. I Kap. VI § 11 S. 276 ff. § 26 S. 307 ff. Diese Formulierung des religiös-sittlichen Ideals ist für Maleachi ebenso charakteristisch wie für Amos die Forderung, Jahve zu suchen (Am. 5, 6) oder, was dasselbe ist, das Gute zu suchen (Am. 5, 14) im Sinne der Handhabung von Justiz und Humanität (Am. 5, 15. 24); für Hosea die Forderung von Gotteserkenntnis und Liebe (Hos. 6, 6, vgl. 4, 1); für Jesaia die Forderung des Glaubens an das geschichtliche Walten Jahves (Jes. 7, 9; 28, 16); für Sephania ebenso wie für den Verfasser von Micha 6, 1—7, 6 die Forderung der Demut vor Gott (Seph. 3, 11f. Mi. 6, 8); für Habakuk die Forderung der **אמונה** (Hab. 2, 4); für Jeremia die Forderung der Herzensbeschneidung (Jer. 4, 4); für Ezechiel das Wandeln in den Satzungen Jahves (Ez. 11, 19f.; 18, 9. 17. 19. 21; 20, 11. 13. 19. 21; 33, 15; 37, 24); für Deuterojesaia die Hoffnung auf das nahende Heil Jahves (Jes. 40, 31); für Tritojesaia die „Geisteszerschlagenheit“ und das „Hinzittern zu Jahves Wort“ (Jes. 57, 15; 66, 2. 5); für das sog. Heiligkeitsgesetz (Lev. 17—26) die Forderung der Heiligkeit sowohl im kultischen als auch im ethischen Sinne (Lev. 19, 2; 20, 7. 26; 21, 6); für den Psalter, richtiger gesagt, für eine bestimmte Gruppe von Psalmen die **ענוה** = die Beugung unter den Willen Jahves (Ps. 9, 19; 10, 17; 22, 27; 25, 9; 37, 11; 69, 33; 76, 10; 147, 6; 149, 4, vgl. A. Kahlfs, **עני** und **עני** in den Psalmen, Göttingen

1892); für die Weisheitsliteratur die **יִרְאַת יְהוָה** (Pr. 1, 7; 9, 10; 14, 27; 15, 33; 19, 23. Hi. 28, 28). Zu der Bedeutung und Verwendung der Ausdrücke **כָּבוֹד** und **מוֹרָא** sowohl im B. Maleachi als ausserhalb desselben s. B. I Kap. VI § 11 S. 276 ff. § 26 S. 307 ff. Zu dem Begriff der Furcht vor Jahve s. jetzt J. Hempel, Gott und Mensch im A. T. Studie zur Geschichte der Frömmigkeit (BWAT H. 38), Stuttgart 1926, S. 3—27.

Die im Ton unwilliger Erregung gestellte Doppelfrage **אִיָּה מוֹרָאִי** und **אִיָּה כְּבוֹדִי** will in recht kategorischer Weise den Vorwurf zum Ausdruck bringen, dass von der Jahve gebührenden Ehrerbietung und Ehrfurcht nichts zu verspüren sei, ja dass, wie der Prophet im Folgenden darzulegen versucht, das Bewusstsein dieser Grundpflicht den Priestern völlig abhanden gekommen zu sein scheine. Zu der auch sonst im A. T. beliebten Frageform mit **אִיָּה** als Ausdruck, sei es wehmütig-schmerzlicher, sei es ungehalten-empörter, sei es höhnisch-spottender, sei es freudig-bewegter, aber immer bestimmter Verneinung vgl. 2. Kön. 18, 34 (|| Jes. 36, 19); Jes. 33, 18; 51, 13; 63, 15. Jer. 17, 15. Nah. 2, 12. Sach. 1, 5. Ps. 89, 50. Hi. 17, 15; 21, 28 u. ö. Zu dem Gebrauch der Frage bei Maleachi s. B. I Kap. VIII § 5 S. 408.

Den Abschluss der Frage bildet die Maleachi so geläufige Formel **אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת**, vgl. das oben S. 3. 10 zu 1, 2. 3a und S. 34 zu 1, 4 Bemerkte. Sievers streicht aus metrischen Gründen die Worte ebenso wie das auf **לָכֶם** folgende **הַכֹּהֲנִים**, während Sellin und Haller<sup>2</sup> sich mit der Streichung von **צְבָאוֹת** begnügen.

An die Formel reiht sich hier noch der Zusatz **לָכֶם הַכֹּהֲנִים**. Durch diesen Zusatz sind in ganz unmissverständlicher Weise die Priester als die Adressaten der Rede gekennzeichnet. So Kimhi, Drusius und neuerdings Wellhausen, Nowack<sup>3</sup>, Marti, de Moor, Duhm, Haller<sup>2</sup>, v. Hoonacker, Riessler, Procksch, Sellin, während Calvin, Cornel. a Lap., Cappellus, Pocock, J. H. Michaelis, Keil, v. Orelli annehmen, die an das ganze Volk gerichtete Ansprache werde durch die Worte **לָכֶם הַכֹּהֲנִים וְגו'** nur noch speziell auf die Priester als die Hauptschuldigen angewandt. Sievers endlich, der, wie bereits bemerkt, **הַכֹּהֲנִים** als Glosse streicht, bezieht den vorliegenden Vers ebenso wie die drei folgenden lediglich auf die Laien und lässt erst in V. 10 die Ansprache an die Priester beginnen.



Die LA לָכֶם des MT wird gestützt durch Peš., Targ. und Vulg.; dagegen bietet LXX statt des zu erwartenden Dativs ὑμῖν den Nominativ: ὑμεῖς οἱ ἱερεῖς οἱ φανλίζοντες τὸ ὄνομα μου, καὶ εἶπατε κτλ. Von den Tochtersversionen hat v. lat.<sup>sa</sup> wörtlich übersetzt (vos sacerdotes, qui despicitis [v. lat.<sup>oe</sup>: profanatis] nomen meum, et dixistis etc.), dagegen fassen syr.-hex. und arab., wie es scheint, ὑμεῖς οἱ ἱερεῖς als Subjekt und οἱ φανλίζοντες als Prädikat eines selbständigen Satzes auf: ihr, o Priester, seid es, die meinen Namen verunglimpfen. Die aeth. Version endlich fasst den ganzen Satz als Begründung des vorhergehenden auf, indem sie beide Sätze durch die Kausalpartikel 'e s ma verknüpft.

בְּיוֹי שְׁמִי bildet eine Qualifikation zu הַכְּהֲנִים. Das Partizipium בְּיוֹי, das übrigens nur hier in der nichtsuffigierten Form des stat. cstr. plur. vorkommt (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433), hat nominale Rektion. Diese Konstruktion ist vermutlich mit Vorbedacht gewählt, um das Tun bzw. die Gesinnung der Priester nicht als einmalige, schnell vorübergehende, sondern als dauernd anhaltende zu charakterisieren, vgl. E. Sellin, Die verbal-nominale Doppelnatur der hebr. Partizipien und Infinitive, Leipzig 1889, S. 46. Die Bedeutung von בָּהָה wird einerseits normiert durch den Gegensatz von כְּבוֹדִי und מוֹרָאִי und andererseits durch die Parallele mit הָלַל in V. 12; demnach bezeichnet בָּהָה hier wie 1. Sam. 2, 30 das Gegenteil von Ehrerbietung und Ehrfurcht vor Jahve, d. h. unehrerbietige Respektlosigkeit, profane Frivolität gegen Gott, genauer gegen den göttlichen Namen. Die Verbindung בָּהָה שֵׁם יְהוָה nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429.

שְׁמִי Nach dem Kontext unseres Verses scheinen יְהוָה und שֵׁם יְהוָה Wechselbegriffe zu sein, wird doch der zu Beginn des Verses gerügte Mangel an כְּבוֹד יְהוָה und מוֹרָא יְהוָה hier als eine Missachtung des göttlichen שֵׁם gekennzeichnet. Wenn auch mehrere andere Stellen des Buches diese Identifizierung zu bestätigen scheinen (vgl. neben unserer Stelle כְּבוֹד לְשְׁמִי = כְּבוֹד יְהוָה in 2, 2 und יִרְאִי יְהוָה in 3, 16 neben יִרְאִי שְׁמִי = יִרְאִי שֵׁם יְהוָה in 3, 20, s. B. I S. 288), so besteht doch für Maleachi zwischen Jahve und dessen Namen ein unverkennbarer Unterschied. In B. I Kap. VI § 16 ist der Nachweis versucht, dass שֵׁם יְהוָה für Maleachi ähnlich wie für das Deuteronomium

(Dt. 12, 5. 11; 16, 2. 6) und die deuteronomistische Schule (1. Kön. 8, 16. 2. Kön. 23, 27, vgl. Fr. Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage, Königsberg i. Pr. 1901, S. 33 ff.) die im Kultus gegenwärtige Repräsentation Jahves bedeutet. Im Hinblick auf die in V. 7f. gegebene Erläuterung des Ausdrucks **בְּיָהוָה שֵׁם יְהוָה** im Sinne der Vernachlässigung des Tempelkultus fügt sich diese Bedeutung von **שֵׁם יְהוָה** an unserer Stelle in befriedigendster Weise in den Zusammenhang des Kontextes ein.

Ganz ähnlich wie in der ersten Rede (1, 2—5) wird auch hier die Darlegung des Propheten durch den Einwand der Zuhörer unterbrochen. Ganz wie dort (1, 2, s. oben S. 3) wird auch hier der Einwand eingeleitet durch den Adversativsatz: **יְהוָה אֱמַרְתֶּם** bzw. denkt. Vor **אֱמַרְתֶּם** fügt auch hier Targ. ein **אֵם** ein, desgleichen Peš. wie 1, 7; 2, 14. 17; 3, 7. 8. 13. Ähnlich wie dort hebt der Einwand an mit dem Wort **בְּמָה**. Zu der Form des Frageworts s. oben S. 4f. Hier wie dort wird durch die Einführung der Gegenrede der Hörer der Predigt ein dramatisch-lebendiger Anstrich verliehen; hier wie dort ist der Einwurf oder Zwischenruf aus der Mitte des Auditoriums für den Redner die gebotene äussere Veranlassung, seinen allgemeinen Satz, hier speziell seine allgemein gehaltene Anklage, näher zu begründen, auszuführen und zu beleuchten.

Niederschmetternd war die Anklage, die in den streng-gebieterischen und dabei auch höhnisch-verächtlichen Worten an die Priester lag: „Wo ist die mir gebührende Ehrerbietung, wo ist die (Ehr)furcht vor mir?“, niederschmetternd war ihre Bezeichnung als Verächter des göttlichen Namens. Und doch reagieren die jerusalemischen Kleriker nicht mit einem entrüsteten „Nein“. Der Zwischenruf, den die Rede des Propheten ihnen entlockt, lautet vielmehr: „Inwiefern bzw. wieso bzw. wodurch haben wir den Namen Jahves verunglimpft, ihm Verachtung bewiesen?“ In dieser Gegenfrage der Priester liegt ein Doppeltes: sie können einerseits ihre Schuld nicht ganz leugnen, andererseits aber wollen sie sie nicht recht eingestehen; sie haben ja doch nicht die Absicht gehabt, Jahve die ihm gebührende Ehrerbietung zu entziehen, ihm gleichsam den Dienst aufzusagen, sein Ansehen in der Gemeinde herabzusetzen; es hat sich ja alles so ganz von

selbst gemacht; das Ausbleiben der messianischen Zeit hat auch auf die Diener des Altars wie ein bleierner Druck gewirkt, sie in ihrer Arbeits- und Amtsfreudigkeit gelähmt; so wurde der Dienst am Heiligtum immer lässiger und unwilliger betrieben, bis jene Zustände und Stimmungen eintraten, die der Prophet jetzt plötzlich in das grelle Licht seiner Predigt rückt. Und gaben nicht andererseits diese traurigen Zustände der Gegenwart, die Verwahrlosung des Kultus und die träge Nachlässigkeit seiner Hüter, dem Propheten das Recht, eine so unerbittlich scharfe Sprache gegen den Priesterstand zu führen?

Kurz gesagt, man empfand die Worte des strengen Sittenrichters als sein gutes Recht, so zu sprechen, und doch wieder als ein Unrecht, das er seinen Zuhörern antat; man fühlte sich in gewissem Sinne unschuldig und doch wiederum schuldig. Diese psychologisch sehr begreifliche Stimmung spiegelt sich trefflich in der ärgerlich-unwilligen Frage: „Wodurch haben wir dem Namen Jahves Verachtung bewiesen?“ Mit scheinbarer Verständnislosigkeit für das eben Gehörte sucht man sein eigenes Manko künstlich zu drapieren. Ein echt jüdischer Zug! Der Judaismus fängt an sich in seiner unverhülltesten Eigenart zu entfalten. Die Form בְּיָדֵינוּ nur hier im A. T., s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433.

Die Frage der Hörer wird, wie bereits oben bemerkt, für den Propheten zum Anlass, seine Anklage genauer auszuführen. Er tut es in V. 7 ff.

#### Zusammenfassung von V. 6.

Der Prophet beginnt seine Strafrede gegen die Priester mit einem Syllogismus. Er erinnert an die ethisch-soziale Norm, dass Söhne ihren Vater ehren, Knechte ihren Herrn fürchten; die Priester sind als Führer und Repräsentanten der Gemeinde auch Jahves Söhne und Knechte, darum sollten sie Jahve die ihm gebührende Ehre und Ehrfurcht erweisen. Doch die Wirklichkeit widerspricht diesem logischen Schluss auf das strikteste. Statt Jahve zu fürchten und zu ehren, tun die Priester genau das Gegenteil, statt Achtung erweisen sie ihm Verachtung, statt Verehrung bekunden sie Verunglimpfung. Erstaunt fragt Jahve, wo denn die ihm gebührende Ehre und Ehrerbietung geblieben sei. Ja, vergeblich kann er sich nach ihr umsehen: aus seines Namens Verehrern sind seines Namens Verächter geworden. Doch die

so hart Angegriffenen nehmen die schwere Beschuldigung nicht schweigend hin; mit scheinbar gutem Recht fordern sie Aufklärung über den Sinn der Anklage. Dieser Forderung kommt der Prophet in V. 7 ff. nach.

**b) V.V. 7. 8: Nähere Erklärung der Verachtung des göttlichen Namens.**

**a) V. 7: Erklärung des Begriffs der Verachtung des göttlichen Namens = Altarverachtung in Wort und Tat.**

(7b) Indem ihr sprecht (denkt): der Tisch Jahves — verächtlich (geringwertig) ist er, (7a) ihr, die ihr darbringt auf meinem Altar beflecktes Brot, ihr aber sprecht: wodurch haben wir 'ihn' befleckt?

Die meisten Ausleger erblicken in V. 7 die Antwort Jahves, richtiger gesagt, die Antwort des Propheten im Namen Jahves auf die Frage der Priester in V. 6b בְּמַה בִּינוּ אֶת שְׁמֶךָ. So Hieronymus, Cyrill, Cornel. a Lap., Pocock, Venema, Dathe, J. D. Michaelis, Rosenmüller, Reinke, Köhler, v. Orelli, Wellhausen, Nowack<sup>3</sup>, Marti, v. Hoonacker, de Moor, Riessler, Isopescul, J. M. P. Smith. Grammatisch liesse sich diese Auffassung rechtfertigen, wenn man מְגִישִׁים als Prädikat eines unvollständigen Satzes ansieht, als dessen fehlendes Subjekt das Pronomen אֲתֶם zu ergänzen wäre. Auch könnte man mit Köhler aus der vorhergehenden Frage בְּיָתֶם ergänzen. Das Partizipium מְגִישִׁים wäre in diesem Fall als Zustandsakkusativ zu fassen. Doch schon Kimḥi hat richtig gesehen, dass die natürlichste Antwort auf die Frage V. 6b in V. 7b liegt. In der Tat schliessen sich sowohl formell als inhaltlich die Worte בְּאַמְרֵכֶם שְׁלַחַן יְהוָה vortrefflich an die Frage V. 6b an. Andererseits eignet sich V. 8 aufs beste als Antwort auf die Frage V. 7aβ בְּמַה גָּאֲלֵנוּךְ. Es empfiehlt sich daher, mit Procksch die beiden Vershälften in V. 7 umzustellen. Doch wäre auch bei der jetzigen Stellung der beiden Versglieder die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, V. 7b als Antwort auf V. 6b und V. 8 als Antwort auf V. 7aβ anzusehen. Man müsste dann annehmen, dass der Prophet erst mit zwei Gegenfragen seine Hörer zu Wort kommen lässt, um dann gleich beide unmittelbar hintereinander zu beantworten.

Sind aber die Worte **מְגִישִׁים וְגו'** nicht Antwort auf die Frage in V. 6b, dann können sie nur mit Rückert und Keil als eine zweite Apposition zu **הַכֹּהֲנִים** in V. 6b erklärt werden. Auch Calvins Übersetzung: „Qui offertis etc.“ scheint diese Auffassung zugrunde zu liegen, doch in der Erläuterung fasst auch er mit den meisten übrigen Auslegern das Partizipium als Antwort auf die Frage in V. 6b auf.

Als Apposition zu **הַכֹּהֲנִים** entspricht das Partizipium **מְגִישִׁים** dem Ausdruck **בּוֹיֵי שְׁמִי**. Gestützt wird diese Entsprechung noch durch die beiden ganz analogen, mit derselben Einführungsformel **וְאִמְרָתָם בְּמֶה** beginnenden Adversativsätze, die beide Male dem Partizipium angegliedert sind. Auffallend ist nur die verschiedene Konstruktion der beiden in bezug auf Bedeutung und Verwendung im Satz ganz analogen Partizipien: das Partizip in V. 6b hat Nominalrektion, das in V. 7a dagegen Verbalrektion. Die Verbalrektion an unserer Stelle ist möglicherweise veranlasst durch die rein rhetorische Absicht, das Wort **מִגָּאֵל** an den Schluss des Satzes zu rücken; dadurch musste die Ortsbestimmung **עַל-מִזְבְּחִי** zwischen **מְגִישִׁים** und **לָהֶם** treten; die Nominalrektion bzw. das Genetivverhältnis war dadurch ausgeschlossen.

**הַגִּישׁ** ist der Lieblingsausdruck unseres Propheten für opfern (1, 8. 11; 2, 12; 3, 3). Daneben gebraucht er noch einmal **הַגִּישׁ לִזְבֹּחַ** (1, 8), dreimal **הִבִּיא** (1, 13 [zweimal]; 3, 10) und einmal **זָבַח** (1, 14), vgl. B. I S. 322. Der Ausdruck **הַגִּישׁ** im kultisch-technischen Sinn des Worts gehört vor allem der vorexilischen Literatur an: Ex. 32, 6 (J). Ri. 6, 19. Am. 5, 25, vgl. auch 1. Sam. 13, 9; 14, 34. Bei P kommt er nur ganz vereinzelt vor (Lev. 2, 8) statt des sonst in dieser Quellschrift mit Vorliebe gebrauchten terminus **הִקְרִיב** (vgl. z. B. Lev. 1, 5. 13 f.; 3, 1. Num. 28, 19. 27). Die Abweichung Maleachis von der kultischen Terminologie des P in diesem Punkt ist um so beachtenswerter, als unser Prophet sonst mehrfache sprachliche Berührungen mit P aufweist, s. B. I Kap. VIII § 13.

**עַל-מִזְבְּחִי** Die Verbindung von **הַגִּישׁ** mit **עַל-מִזְבְּחִי** nur hier, doch vgl. die ganz analoge Verbindung **הַגִּישׁ אֶל-הַמִּזְבֵּחַ** (Lev. 2, 8). Die LXX gibt **עַל-מִזְבְּחִי** mit *πρὸς τὸ θυσιαστήριόν μου* wieder, ebenso wie Lev. 2, 8; sie las demnach vermutlich **אֶל-מִזְבְּחִי**, was

Sievers für den ursprünglichen Text hält. In Übereinstimmung mit der LXX auch die Tochterversionen, von denen nur syr.-hex. insofern eine Abweichung bietet, als sie das  $\mu\omicron\nu$  nach  $\theta\nu\sigma\iota\alpha\sigma\tau\eta\gamma\iota\omicron\nu$  nicht gelesen zu haben scheint.

לֶחֶם erklären Hieronymus, Theodor und die mittelalterlichen Ausleger Remigius, Hugo, Lyranus (bei Cornel. a Lap.), von den Neueren auch Procksch im Sinne von לֶחֶם הַפָּנִים (1. Sam. 21, 7. Ex. 25, 30, vgl. 40, 23) bzw. קֶחֶם הַמַּעֲרֹכֹת (1. Chr. 9, 32) bzw. לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת (1. Chr. 23, 29. Neh. 10, 34, vgl. Lev. 24, 5 ff.), d. h. als Bezeichnung der Schaubrote. Auch die LXX ( $\alpha\rho\tau\upsilon\varsigma$ ) scheint diese Erklärung vorauszusetzen; in Übereinstimmung mit der LXX bieten auch die Tochterversionen den Plural, angenommen die aeth., die den Singular aufweist (hebesta). Andere fassen לֶחֶם als synekdochische Bezeichnung für alle unblutigen Opfer (Venema, vgl. Riessler), andere als Bezeichnung für die Begleitminha (Ex. 29, 38 ff.) des Tāmīdopfers (Calov, Grotius), andere unter Berufung auf V. 8 als Opferfleisch (Keil, Hitzig, Driver) bzw. als Opfertiere (Cornel. a Lap., Reuss), oder auch als Opferblut und Opferfett (J. M. P. Smith), andere als Schaubrote und Opfer überhaupt (Pocock im Anschluss an R. Tanhûm). Die verbreitetste Ansicht ist jedoch die, welche in לֶחֶם eine Bezeichnung der Opfer überhaupt erblickt. So Targ. (קרבן), Kimhi, Calvin, Coccejus, Calmet, Reinke, Köhler, Ewald, Knabenbauer, Perowne, Nowack<sup>3</sup>, Marti, de Moor, v. Hoonacker. Für diese Ansicht spricht vor allem die Tatsache, dass bei P, H und Ezechiel לֶחֶם, wenn auch gewöhnlich mit dem Zusatz הָאֱלֹהִים, generelle Bezeichnung der Opfer ist (Lev. 3, 11. 16; 21, 6. 8. 17. 21 f.; 22, 25. Num. 28, 2. 24. Ez. 44, 7), s. B. I Kap. VIII § 13 S. 438. Zugrunde liegt dieser Bezeichnung die gemeinsemitische altertümlich-massive Vorstellung, dass die Opfer die Speise der Gottheit seien, vgl. W. R. Smith, Rel. Sem., S. 169 ff. Babylonische Parallelen bei M. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens I, Giessen 1905, S. 429. 511. II, 1912, S. 93. 102. 126, vgl. auch Br. Meissner, Babylonien und Assyrien II, Heidelberg 1925, S. 82. Bestätigt wird die genannte Vorstellung für unsere Stelle noch durch V. 8: der Vorwurf, dass die Priester blinde, lahme und kranke Tiere opfern, ist die nähere Erklärung für die Beschuldigung, dass sie לֶחֶם מְגָאֵל auf

den Altar Jahves bringen. Auf Grund von V. 8 jedoch eine Beschränkung des Begriffs לֶחֶם auf die blutigen Opfer anzunehmen, scheint im Hinblick auf den Sprachgebrauch von P, H und Ezechiel nicht erforderlich zu sein. Die sprachliche Berührung Maleachis mit den genannten Teilen des A. T. in diesem Punkt verdient ebenso Beachtung wie seine Abweichung von P in bezug auf דְּגִישׁ, vgl. oben S. 57.

Die Opfergaben, die die Priester auf den Altar bringen, werden näher charakterisiert als מִנְחָל, Partiz. Pu'al von גָּעַל II (= גָּעַל) mit aramaisierender (s. Brockelmann, V. Gr. I S. 281 f.) Dissimilierung des stimmhaften Kehlpresslauts ʕ (s. Ed. Sievers, Grundzüge der Phonetik<sup>5</sup>, Leipzig 1901, § 354) zu dem einfachen stimmlosen Kehlkopfexplosivlaut ʕ (s. Ed. Sievers a. a. O. § 353). Der Stamm findet sich, abgesehen von Sēph. 3, 1, nur noch in den späten Büchern: Threni (4, 14), Tritojesaia (Jes. 59, 3; 63, 3), Esra (2, 62), Nehemia (7, 64; 13, 29) und Daniel (1, 8). Das Partizipium Pu'al ist Maleachi allein eigentümlich (1, 7. 12), s. B. I Kap. VIII § 11 S. 432. Wellhausen z. St. fasst מִנְחָל als gleichbedeutend mit נְבִיָּה und übersetzt es unter Berufung auf Esr. 2, 62 mit „unwert, minderwertig, geringgeschätzt, zurückgesetzt“. „לֶחֶם מִנְחָל“ heisst weiter nichts als schlechtes Brot.“ Ebenso Nowack<sup>2</sup> („minderwertig“), ganz ähnlich auch Nowack<sup>3</sup> („unwürdig“). Es muss zugegeben werden, dass der Vergleich mit V. 12 den Gedanken nahelegt, מִנְחָל und נְבִיָּה seien Wechselbegriffe, da in V. 7b der Altar von den Priestern נְבִיָּה und in V. 12b מִנְחָל genannt wird. Doch darf nicht übersehen werden, dass V. 12 im Vergleich mit V. 7 eine Steigerung darstellt. Daraus ergibt sich schon, dass in Anwendung auf den Altar מִנְחָל in V. 12b ein stärkerer Ausdruck sein soll als נְבִיָּה in V. 7b. Damit ist auch das Verhältnis der beiden Ausdrücke gekennzeichnet: נְבִיָּה ist der allgemeinere, מִנְחָל der speziellere. Esr. 2, 62 (= Neh. 7, 64) könnte man natürlich מִנְחָל מִן־הַכֹּהֲנִים mit Nowack<sup>2</sup> in Anlehnung an Wellhausen erklären: sie wurden als minderwertig bzw. mit Nowack<sup>3</sup> als unwürdig aus dem Priestertum ausgeschieden. Der Sinn des Satzes wird damit im allgemeinen getroffen, doch die genaue Wiedergabe müsste lauten: sie wurden für zu unrein für das Priestertum erklärt (angesehen), vgl. Bertholet EN z. St.

Die Bedeutung „befleckt, verunreinigt sein“ ist wenigstens für das Nif'al gesichert durch Thr. 4, 14 (vgl. V. 15 טָמָא) und Jes. 59, 3; auch das Hithpa'el Dan 1, 8 kann wohl kaum anders als „sich beflecken, verunreinigen“ aufgefasst werden. Schliesslich ergibt auch in Jes. 63, 3 der Kontext für אֶלְכָּלִי den Sinn: ich habe befleckt, besudelt. Allerdings sind in betreff dieser Form die Ansichten geteilt, indem die einen hier eine aramaisierende Hif'ilform für אֶלְכָּלִי erblicken (Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 122a. Bauer-Leander HG § 50v. Delitzsch, Jes.<sup>4</sup> z. St. Duhm, Jes.<sup>4</sup> z. St.), andere dagegen hier einen Fingerzeig finden zur Lesung des Imperfektums für אֶלְכָּלִי (Ges.-K.<sup>28</sup> § 53 p. A. 1. König, Jes. z. St. Lehrgeb. II, 1 S. 543 A. 2. Synt. § 366t. Marti KHCAT z. St.) und andere endlich die beiden genannten Ansichten zu kombinieren suchen (Feldmann, Is. z. St., vgl. auch Bauer-Leander a. a. O., die mit der Möglichkeit einer Textänderung in אֶלְכָּלִי rechnen).

Die an letzter Stelle genannte Erklärung scheint allerdings die wahrscheinlichste zu sein. In diesem Fall wäre für das Pi'el von אָלַל II die Bedeutung von „beflecken, verunreinigen“ festgestellt; es liegt demnach kein Hindernis vor, mit sämtlichen Auslegern, ausgenommen Wellhausen und Nowack, das Part. Pu'al מְאָלָל mit „befleckt, verunreinigt, unrein“ zu übersetzen. Bestätigt wird diese Übersetzung auch durch die alten Versionen: Peš. טַנְפָא, Vulg. pollutum, Aq., Symm., Theod. μεμολυσμένους. LXX bietet ἡλισγημένους. Das Verbum ἁλίσγω fehlt allerdings in dem klassischen Griechisch (vgl. C. L. W. Grimm, Lex. graec.-lat. in libr. N. T., Lipsiae 1888, s. v. ἁλίσγημα). In der LXX findet es sich ausser an unserer Stelle noch Mal. 1, 12. Dan. 1, 8. Sir. 40, 29, während im N. T. nur einmal das Nomen ἁλίσγημα (Act. 15, 20) vorkommt. Die Tochterversionen der LXX lassen jedoch keinen Zweifel darüber, dass ἡλισγημένος im Sinne von „befleckt“ zu fassen sei: syr.-hex. ܡܫܘܚܐ, arab. مَسْمُوحٌ, aeth. rekūsa, v. lat. pollutos. Mit der Übersetzung der Tochterversionen deckt sich auch die Erklärung des Worts bei Theodoret und Cyrill: ersterer umschreibt es im Anschluss an Aq. und Symm. mit μεμολυσμένος, letzterer mit μεμολυσμένος und ἀκάθαρτος. So hat demnach Marti<sup>Do</sup> völlig recht, wenn er die Übersetzung Wellhausens von מְאָלָל für eine schwerlich gerechtfertigte



Abschwächung erklärt. Auffallenderweise übersetzt Marti<sup>KHS</sup> trotzdem מְגַאֵל mit „unwürdig“, allerdings fügt er A. i zu „unwürdig“, gleichsam erläuternd, „verunreinigt“ hinzu. In KHS<sup>4</sup> dagegen ist מְגַאֵל treffend durch „befleckt“ wiedergegeben.

Die Verbindung לֶחֶם מְגַאֵל nur hier im A. T., s. B. I Kap. VIII § 10 S. 428. Doch finden sich analoge Aussagen über den Kultus des zweiten Tempels mehrfach in der nachkanonischen Literatur, vgl. Bousset, RJ<sup>3</sup> S. 115. So heisst es Hen. 89, 73 von dem Altar des zweiten Tempels: aber alles Brot auf ihm war befleckt und unrein. Ass. Mos. 5, 4 wird der vormakkabäische Kultus mit den Worten charakterisiert: einige werden den Altar mit unreinen Gaben beflecken.

Auf die Anklage des Propheten folgt auch hier wie V. 6b ein mit וְאַמְרָתֶם eingeleiteter Einwand der Priester; wie 1, 6 fügt die Peš. noch ein אִם (אֵן) vor אַמְרָתֶם ein. Die Priester haben scheinbar die Anschuldigung nicht ganz verstanden und bitten daher um nähere Aufklärung mit den Worten: בְּמָה גְּאֵלְנוּךְ.

Das Pi'el von גָּאֵל II (= גַּעַל) nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 432. Schon Hitzig machte darauf aufmerksam, dass durch Hinwegdenken der beiden Worte בְּמָה גְּאֵלְנוּךְ, sowie des folgenden בְּאַמְרָתֶם die Rede schlichter werden würde. Wellhausen streicht den ganzen Satz וְאַמְרָתֶם בְּמָה-גְּאֵלְנוּךְ mit der Motivierung, dass die Frage ganz und gar nicht zu לֶחֶם מְגַאֵל = „schlechtes Brot“ passe. Nowack<sup>2</sup> hat sich ihm angeschlossen mit der Bemerkung, dass auch sonst an die Antwort auf eine Gegenfrage, wie sie doch tatsächlich in V. 7a vorliege, sich nicht abermals eine Frage anzureihen pflege. Wellhausens Argument fällt natürlich zugleich mit seiner Auffassung von לֶחֶם מְגַאֵל, Nowacks Bemerkung dagegen kommt nicht in Betracht, sobald man mit Procksch Gl.a und Gl.b umstellt bzw. sobald man davon absieht, Gl.a als Antwort auf die Frage in 6b zu betrachten und die Worte מְגַאֵל מְגִישִׁים analog dem בְּיוֹי שְׁמִי in V. 6b als Apposition zu הַכֹּהֲנִים fasst. Reiht sich aber an die erste Apposition eine Gegenfrage, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch an die zweite Apposition ebenfalls eine Gegenfrage angeknüpft sein könnte. Streicht man die zweite Gegenfrage, so würde das Verhältnis der Symmetrie zwischen V. 6b und V. 7 jedenfalls eine Störung erleiden.

Mit Recht hält daher Marti, wenn auch mit anderer Motivierung, an der Ursprünglichkeit der in Rede stehenden Worte fest; desgleichen Torrey, de Moor, v. Hoonacker, Haller<sup>2</sup>, Duhm, Isopescul, Sievers, J. M. P. Smith, Riessler, Procksch, Sellin, ja auch Nowack<sup>3</sup> lässt sie unbeanstandet, während Budde im Zusammenhang mit der von ihm vorgenommenen Textumstellung nur die Einleitungsformel **וְאִמְרָתָם** streicht.

Das Suffix in **גְּאֵלְנֹהוּ** kann im gegenwärtigen Text nur auf Jahve bezogen werden. Dabei fassen Coccejus, Köhler, Keil, v. Orelli, Procksch **גֵּאֵל** auch in seiner Beziehung auf Jahve im eigentlichen Sinn auf. Die Vorstellung, dass Jahve durch die Darbringung von beflecktem Brot selbst befleckt werde, erklärt Keil aus der Anschauung, dass das Anrühren oder Essen von Unreinem verunreinige. Doch diese massiv-realistische Vorstellung würde in diesem Fall ganz vereinzelt im A. T. dastehen. Ebenso wenig befriedigend ist die Erklärung von Tarnov, Venema, Grotius, Knabenbauer, de Moor, die **גֵּאֵל** als Bild für den Begriff der Verachtung deuten. Ansprechender ist schon die Ansicht von Rosenmüller und Reinke, die das Suffix **הוּ** metonymisch für **לְחֶמֶךָ** bzw. **מִן־בִּרְכָּךָ** fassen. Doch ist vermutlich der Text in Gl. aß nicht ganz intakt. Allerdings wird er gestützt durch Peš., Vulg. und Targ. Doch LXX bietet *ἡλισγῆσαμεν αὐτούς* (sl. *ἀρτοὺς*); ebenso von den Tochterversionen v. lat., syr.-hex., arab., arm. (nach Isopescul) und kopt.-b. (nach Isopescul), während die aeth. 'arkuasnā semaka = *ἡλισγῆσαμεν τὸ ὄνομά σου* hat. Auf Grund der LXX ist daher mit Recht **גְּאֵלְנֹהוּ** als ursprüngliche LA angenommen worden von Grätz, Torrey, Marti, Nowack<sup>2</sup>, Isopescul, Duhm, v. Hoonacker, Driver, J. M. P. Smith, Ehrlich, Haller<sup>2</sup>, Sellin, während Sievers das Suffix ganz streicht bei gleichzeitiger Umstellung von **בְּאִמְרָתָם** und **שְׁלַחַן יְהוָה**. Budde dagegen behält die LA des MT bei, indem er jedoch unter Streichung von **וְאִמְרָתָם** die Frage **בְּמָה גְּאֵלְנֹהוּ** direkt an die Frage von V. 6b angliedert.

Das Suffix **הוּ** wird in Anlehnung an die LXX auf **לֶחֶם** bezogen von Marti, Duhm, Driver, v. Hoonacker, Nowack<sup>3</sup>, Sellin, Haller<sup>2</sup> z. T. mit der Motivierung, dass nur von einer Befleckung des Opfers die Rede war und die Rede sein könne. Doch richtig sah schon Wellhausen, dass die Beleidigung sich nicht gegen das

Brot, sondern gegen den Altar richtet. In der Tat wirft ja der Prophet den Priestern nicht vor, dass sie die Opfer verunreinigt haben — in diesem Fall hätte er wohl gesagt: **מִגְאַלִּי לֶחֶם מִזְבְּחִי** — sondern dass sie unreine, d. h. (bereits) verunreinigte Opfer auf den Altar bringen. Es empfiehlt sich daher, mit Isopescul das Suffix auf **מִזְבֵּחַ** zu beziehen. Die Frage der Priester: „wo- durch haben wir ihn verunreinigt?“ bedeutet demnach: durch welcherlei unreine Opfer haben wir den Altar verunreinigt. Bei dieser Fassung dürfte die prophetische Anklage und der priesterliche Einwand in ein adaequates Verhältnis gesetzt sein.

Die folgenden Worte **בְּאַמְרֵיכֶם שְׁלַחַן יְהוָה נִבְּוָה הוּא** schliessen Wellhausen und Nowack<sup>2</sup>, wie bereits bemerkt worden, nach Streichung von V. 7aβ direkt als nähere Erklärung an V. 7aa an. Rein grammatisch betrachtet, wäre, wie die Analogie von Ps. 42, 11 und Est. 1, 17 zeigt, diese Verbindung gewiss möglich, doch macht Budde mit Recht darauf aufmerksam, dass in V. 12 ebenso wie in 2, 17 **בְּאַמְרֵיכֶם** nicht die Entschuldigung, sondern die Schuld selber bezeichne und dass bei der formelhaften Haltung des ganzen Buches auf diese Tatsache entscheidendes Gewicht zu legen sei. Budde schliesst, wie bereits oben bemerkt worden, nach Streichung von **וְאַמְרֵיכֶם** 7aβb direkt an V. 6b an und lässt dann erst V. 7aa folgen. Einfacher dürfte es sein, wie ebenfalls bereits oben bemerkt worden, mit Procksch die beiden Hemistichie unseres Verses umzustellen, indem man Gl.b direkt an V. 6b anschliesst und damit in Gl.b die Antwort auf die Frage in V. 6b gewinnt.

Der Ausdruck **בְּאַמְרֵיכֶם** ist für Maleachi charakteristisch; der Prophet gebraucht ihn ausser an unserer Stelle noch zweimal (1, 12; 2, 17); sonst kommt er im A. T. nicht vor, vgl. B. I Kap. VIII § 10 S. 433. In Abhängigkeit von der Präposition **בְּ** findet sich der suffigiierte Intinitiv von **אָמַר** nur noch mit dem Suffix der 1. Prs. Sg. (**בְּאַמְרִי**) viermal bei Ezechiel (Ez. 3, 18; 33, 8. 13 f., vgl. B. I Kap. VIII § 14 S. 440) und dreimal mit dem Suffix der 3. Prs. Pl. m. (**בְּאַמְרָם**), nämlich zweimal im Esterbuch (Est. 1, 17; 3, 4) und einmal im Psalter (Ps. 42, 11), der nichtsuffigiierte Intinitiv (**בְּאָמַר**) dagegen noch dreimal (Dt. 4, 10. Ez. 36, 20. Ps.

42, 4). Die von Riessler vorgeschlagene Änderung von בְּאַמְרֵךְ in בְּאַמְרֵי כְהֵנִים ist nur dann verständlich, wenn man mit Riessler Gl.b als Glosse ansieht, die dazu bestimmt ist, zu zeigen, dass der Einwand der Priester dazu geeignet sei, die Achtung vor dem Altar zu untergraben.

שְׁלֶחַן יְהוָה ist, wie die Vergleichung mit V. 7a (מִזְבֵּחַ) einerseits und mit V. 8 andererseits deutlich zeigt, nicht zusammenfassende Bezeichnung für den Brandopferaltar und den Schaubrottisch (J. M. P. Smith), sondern wie Ez. 44, 16 (שְׁלֶחַן) s. B. I Kap. VIII § 14 S. 440) Bezeichnung lediglich für den Brandopferaltar. Mit Unrecht ziehen Nowack<sup>3</sup>, Driver, de Moor auch Ez. 41, 22 als Parallele heran, da an der genannten Stelle nicht vom Brandopferaltar, sondern nur vom Schaubrottisch die Rede ist, von dem es allerdings heisst, dass er das Aussehen eines hölzernen Altars habe, vgl. Kraetzschmar HKAT und Bertholet, KHCAT z. St.

Maleachis Abhängigkeit von der Terminologie Ezechiels ist charakteristisch, s. das Nähere B. I Kap. VIII § 14. Schwerlich kann man in dieser Bezeichnung des Altars als שְׁלֶחַן יְהוָה an und für sich mit Umbreit und Ehrlich eine despektierliche Äusserung erblicken. Das Despektierliche liegt vielmehr in der Charakterisierung des Altars als נִבְיָה. Das Partizipium Nif'al von בָּרָה, das sonst ausser 1, 12 (s. z. St.) und 2, 9 (נִבְיִים) nur noch Jes. 53, 3. Jer. 22, 28. Ps. 15, 4; 119, 141. Dan. 11, 11 vorkommt, kann sowohl „verachtet“ als „verächtlich“ bedeuten. Vielleicht trifft man an unserer Stelle den Sinn der Worte am besten mit „wertlos, geringwertig“. LXX ἡλισσημένη, doch Kodd. <sup>a.c.b</sup> Q ἐξουθενωμένη. Von den Tochtersversionen sprechen die v. lat.<sup>5a</sup> (despecta), arab. (حَقِيرَة), syr.-hex. (בסיא) für die letztere LA,

während die aeth. (newer) eher vielleicht ἡλισσημένη in ihrer Vorlage gehabt haben wird, doch vgl. Bachm., Dod. S. 22. Gestützt wird, wie es scheint, der MT durch Peš. (שיט), Targ. (בסיר) und Vulg. (despecta).

הוא Das Pronomen der 3. Pers. als Binde- bzw. Trennungswort für Subjekt und Prädikat ضَمِيرُ الْقَصَلِ, vgl. C. P. Casparis Arabische Grammatik, 5. Aufl., bearb. von A. Müller, Halle a. S.

1887, § 489) steht hier nicht, wie stets im Arabischen und häufig im Hebräischen (z. B. Num. 3, 27. Ez. 27, 21), zwischen Subjekt und Prädikat, sondern hinterher wie Dt. 1, 17; 4, 24. Jos. 24, 19. 2. Sam. 21, 2, vgl. Albrecht, Die Wortstellung im hebr. Nominalsatz II (ZAW 1888 S. 250 f.). Ganz zu Unrecht hält Ehrlich **הוא** **אֲנִי** das Subjekt eines Nominalsatzes, dessen Prädikat **נְבוֹיָה** ist, wobei er **הוא** auf **לָהֶם** bezieht. Diese Textgliederung hängt mit der Beschränkung des Objekts von **בְּאַמְרָם** auf **שְׁלֹחַן יְהוָה** zusammen, sowie mit der bereits erwähnten Fassung des letzteren Ausdrucks als einer despektierlichen Bezeichnung des Altars.

Auf die Frage der Priester in V. 6b, inwiefern sie den Namen Jahves verachten, erhalten sie in V. 7b die Antwort: weil sie den Altar verachten, geringschätzen, ihn für minderwertig, wertlos halten, ihn gleichsam als *quantité négligeable* behandeln. Calvin bemerkt treffend: „quia fere pro nihilo duxerint, pervertere et adulterare totum legalem cultum.“ In der Tat bedeutet der Vorwurf: „ihr verachtet den Altar“ s. v. a.: „ihr verachtet den Kultus“, d. h. in euren Augen ist der Kultus wertlos, überflüssig. In diesem Sinne scheint auch die LXX Gl.b zu verstehen; jedenfalls spricht dafür der Zusatz *καὶ τὰ ἐπιτιθέμενα ἐξουθενώσατε* bzw. nach Kodd. A. Q *βρώματα ἐξουθενωμένα*, erstere LA liegt der v. lat., syr.-hex. und arm. (nach Isopescul), letztere der arab., aeth. und kopt.-b. (nach Isopescul) Tochterversion zugrunde; die aeth. bietet übrigens vor *ἐν τῷ λέγειν ὑμᾶς* noch ein *nāhū* = *ἰδοὺ* wie in V. 4 nach *δοῦτι ἐρεῖ* (s. oben S. 31). Möglicherweise standen diese Worte ursprünglich im Text, doch ist es wohl wahrscheinlicher, dass sie aus V. 12 hier eingedrungen sind. So schon Hieronymus, auch Faber (RBML VI S. 107), Reinke, Köhler, Riessler. Aus dem Bestreben, V. 7b an V. 12 anzugleichen, erklärt sich dann wohl auch die Wiedergabe von **נְבוֹיָה** durch *ἡλισσημένος* (= **מִגָּאֵל**) in der LXX.

Was die Priester zu diesem abschätzigen Urteil über den Altar und Kultus veranlasste, erörtert der Prophet nicht, er begnügt sich vielmehr damit, in V. 7a und V. 8 zu sagen, worin die Geringschätzung zum Ausdruck kommt. Die jüdischen Ausleger Kimḥi und Abrabanel (bei J. H. Michaelis) erklären die Missachtung des Altars bei den Priestern aus dem Abscheu

gegen Blut und Fett, die sie auf dem Altar darzubringen hatten, ohne zu verstehen, warum Gott gerade diese Dinge fordere. Dieser Erklärung, so befremdlich sie auch auf den ersten Blick erscheint, könnte vielleicht der Sinn abgewonnen werden, dass die Priester Vertreter einer geistig verinnerlichten Auffassung der Religion waren, die jeden äusseren Zeremoniendienst entwertet und verschmäh. Doch selbst wenn das der Gedanke Kimhis und Abrabanel's wäre, so wäre doch seine Anwendung auf die jerusalemische Priesterschaft der Zeit Maleachis wenig glücklich: galt doch gerade der nachexilischen Gemeinde unter dem Einfluss Ezechiels der Kultus als die vornehmste Äusserung der Religion, ja als ihr eigentliches Wesen; seine zeitweilige Geringschätzung könnte daher keineswegs als Ausfluss eines verinnerlichten Religionsbegriffes erklärt werden, eher dagegen als Kehrseite gesteigerter Wertschätzung. Die christlichen Ausleger seit Hieronymus suchen die Erklärung entweder in der schlichten Unansehnlichkeit des zweiten Tempels im Vergleich mit der einstigen Pracht des salomonischen (Cappellus, Drusius, Tarnov, Cornel. a Lap., Pressel, de Moor) oder in dem materiellen Sinn der Priester, die infolge der Armut der Gemeinde sich in ihrem Einkommen beeinträchtigt sahen (J. D. Michaelis, Rosenmüller, Reinke, Grotius), oder auch ganz allgemein in dem Geist der Indifferenz, ja Irreligiosität (Pocock, Köhler, v. Orelli, de Moor).

Alle diese Momente mögen als Motive mitgespielt haben, doch die eigentliche Ursache lag anderswo. Auf dem richtigen Wege befindet sich schon J. H. Michaelis, wenn er die Stimmung der Priester mit den Worten charakterisiert: *adeoque parum refert quales victimas aut quomodo easdem offeramus, cum omnis ille noster cultus sit inutilis et inanis Messiae, per illum figurati, expectatio*. Mit Recht wird hier die Vernachlässigung des Kultus zu dem Ausbleiben der messianischen Zeit in Beziehung gesetzt, vgl. Stade (GVI II S. 131 f.), Marti (GIR<sup>5</sup> S. 229 f.), J. M. P. Smith (Mal. S. 11 f.). Im Jahre 520 hatte bereits Haggai wegen des Fehlens des Tempels den gesamten Kultus der nachexilischen Gemeinde für unrein erklärt (Hag. 2, 14); gleichzeitig hatte derselbe Prophet (Hag. 1, 8) und bald darauf auch sein prophetischer Zwillingsbruder Sacharja (8, 9 ff.) an die Vollendung des Tempelbaus die Verheissung von dem Anbruch der messianischen Zeit geknüpft.

Unterdessen stand nun der Tempel seit fast einem Menschenalter vollendet da (zu der Datierung dieser Rede in der Zeit zwischen 480 und 475 v. B. I Kap. IV § 7), aber die daran geknüpfte Verheissung war noch unerfüllt geblieben, die messianische Zeit liess immer noch auf sich warten, ja auch die an den ägyptischen Feldzug des Xerxes (485) geknüpfte Hoffnung auf die Zertrümmerung Edoms als auf einen Vorboten der Endherrlichkeit hatte sich als ebenso trügerisch erwiesen wie die Erwartung von dem Zusammenbruch der persischen Monarchie in Anlass der Erhebung in Griechenland, s. B. I Kap. V § 6. Wie nahe lag da die Schlussfolgerung: das Urteil, das einst die Propheten vor der Grundsteinlegung des Tempels über den Kultus gefällt, besteht immer noch zu Recht; der Altar und sein Dienst sind auch heute noch ebenso unrein wie in den Tagen vor dem 24. Kislev 520 (vgl. Hag. 2, 15—19). Ist aber der Kultus unrein, dann — so folgerte man unter dem Einfluss Ezechiels weiter — ist er ein Widerspruch in sich selbst, Gott nicht wohlgefällig und für die Menschen nicht von Nutzen, eine wertlose Einrichtung, auf die man mit Geringschätzung herabzusehen berechtigt ist, vgl. B. I Kap. V § 6.

Die Stimmung der Priester, die zugleich auch die Grundstimmung der Gemeinde war, ist somit einfach eine Konsequenz aus den einseitig verstandenen Lehren der Propheten, der Religionsauffassung Ezechiels, dem Urteil Haggais (Hag. 2, 14) und der Verkündigung Maleachis (Mal. 1, 2—5). Dieser Vorgang hat sein Gegenstück an jener Auffassung, die einst Jeremia zu bekämpfen gehabt; auch damals war der Glaube des Volkes an die Unzerstörbarkeit des Tempels (Jer. 7, 26) nichts anderes als die Konsequenz der einseitig verstandenen Predigt Jesaias von der Unantastbarkeit Jerusalems als der Wohnstätte Jahves (Jes. 31, 9), vgl. Duhm, Th. Pr. S. 230 f.

Der Gegensatz, den Jeremia und Maleachi im Auge haben, scheint auf den ersten Blick diametral verschieden zu sein: hier verächtliche Geringschätzung der Kultstätte, dort ihre masslose Überschätzung; und doch gehen beide im letzten Grunde auf den gleichen Satz zurück: Religion ist Kultus. In der Bekämpfung dieses Satzes zeigt sich die ganze Verschiedenheit der beiden Propheten. Jeremia bekämpft ihn prinzipiell; dem Satz: „Religion ist Kultus“ stellt er den Satz entgegen: „Religion ist Gemeinschaft des Herzens mit Gott“ (Jer. 4, 4;

31, 33), vgl. Cornill, Jer. S. XLVIII. Maleachi dagegen teilt die Grundanschauung seiner Gegner, auch für ihn ist Religion Kultus, und zwar vor allem korrekt geübter Kultus, s. B. I Kap. VI § 10. Daher auch der Charakter seiner Polemik gegen den zeitgenössischen Gottesdienst: besser kein Kultus als inkorrekt geübter Kultus. Doch ehe der Prophet diesen Satz ausspricht (V. 10), erklärt er vorläufig des näheren, worin die Inkorrektheit des Kultus und deren Folgen bestehen (V. 8f.).

Bereits oben (S. 64) war darauf hingewiesen worden, dass Riessler, der באמרי כהנים in באמריכם ändert, Gl.b für eine Glosse erklärt, deren Zweck es sei, den Einwand der Priester als einen solchen zu bezeichnen, der geeignet ist, die Achtung vor dem Altar des Herrn zu untergraben. Veranlasst wird Riessler zu dieser Annahme durch die 3. Prs., in der hier von Jahve geredet wird. Doch ist dieses Argument schwerlich überzeugend, da ein derartiger Wechsel der 1. und 3. Prs. in bezug auf Jahve sich auch sonst mehrfach bei unserem Propheten findet, s. B. I Kap. VII § 2 S. 360.

#### Zusammenfassung von V. 7.

Die beiden Vershälften sind umzustellen. Gl.b gibt die Antwort auf den Einwand der Priester in V. 6b: inwiefern sind wir Gottesverächter. Die prophetische Antwort lautet: ihr seid Gottesverächter, weil ihr Altarverächter seid, weil ihr den Kultus geringschätzt, ihn für wertlos, überflüssig haltet. In Gl.a erläutert der Prophet den in Gl.b ausgesprochenen Vorwurf noch durch einen zweiten: ihr bringt unreine Opfer auf den Altar. Wiederum erheben die Priester den Einwand: inwiefern haben wir unreine Opfer dargebracht, durch welcherlei unreine Darbringungen den Altar verunreinigt. Die prophetische Antwort auf diesen zweiten Einwand erfolgt dann in V. 8. Kurz gesagt, der Inhalt des Verses kann in die Sätze zusammengefasst werden: ihr Priester seid Gottesverächter, weil Altarverächter in Gesinnung, Worten und Taten; in Gesinnung und Worten, denn der Kultus gilt euch nichts, ihr denkt und redet verächtlich von ihm; in Taten, denn ihr befleckt den Altar durch Darbringung unreiner Opfer.



## β) V. 8: Nähere Erklärung der Tatverachtung.

Denn, wenn ihr darbringt Blindes als Opfer — kein Unglück! Und wenn ihr darbringt Lahmes und Krankes — kein Unglück! Bring es doch deinem Gouverneur! Wird er wohl 'daran' Gefallen finden, oder (gar) deine Person ansehen? spricht Jahve der Heere.

Das י wird von der Vulg. unübersetzt gelassen, ebenso von Calvin, Cappellus, Wellhausen, Nowack<sup>3</sup>, Marti, Riessler, Duhm, Haller<sup>2</sup>. Jedoch Peš. und Targ. fassen es in kopulativem Sinne, ebenso Coçcejus, Pocock, Venema, Köhler, Keil, v. Orelli, Driver, J. M. P. Smith, Isopescul, Procksch, Sellin. Dagegen übersetzt es die LXX mit *διότι*, fasst es also in der Bedeutung einer Kausalpartikel, ebenso auch Drusius, J. H. Michaelis, Rosenmüller (nam). Letztere Auffassung dürfte die richtigste sein. Ist V. 8, wie der Inhalt deutlich zeigt, eine nähere Erklärung zu V. 7, genauer zu V. 7aβ, so ist es das Einfachste, diese Nähererklärung als Kausalsatz zu fassen. Zu der Verwendung von י copul. bei der Einführung von Kausalsätzen s. Ges.-K.<sup>28</sup> § 158. Brockelmann, V. Gr. II S. 489. Der hier durch י eingeleitete Kausalsatz ist seinerseits ein Doppelsatz.

יִ wird von der Vulg. (si) und LXX (*ἐάν*) als Konditionalpartikel wiedergegeben; in Übereinstimmung mit der LXX von den Tochterversionen auch v. lat., syr.-hex., arab., während die aeth. (*esma tãmaš'ū* = *διότι προσάγετε*) das *ei* unübersetzt lässt. Peš. und Targ. geben es durch י wieder, scheinen es demnach als Objektspartikel verstanden zu haben. So auch Haller<sup>2</sup>, doch würde sich in diesem Fall durch Voranstellung des Objektssatzes vor den Hauptsatz eine etwas schwerfällige Konstruktion ergeben. Es dürfte daher das Nächstliegende sein, nach dem Vorgang der LXX mit fast allen Auslegern bei der Fassung des יִ als Konditional- bzw. Temporalpartikel zu bleiben; in diesem Fall bedeutet es hier wie Jes. 1, 12, Ps. 8, 4 *quum, quando* im Sinne von *quoties*, vgl. Delitzsch, Ps.<sup>5</sup> zu Ps. 8, 4.

תִּגְשֹׁן mit der vollen Endung ין ausserhalb der Pausa; innerhalb des B. Maleachi findet sich diese Endung nur hier. Die Form תִּגְשֹׁן ausser an unserer Stelle nur noch Am. 6, 3, doch mit Pleneschreibung und י cons. (וּתִגְשֹׁן). Zu der Endung

ן vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 47 m. Stade, Gramm. § 562. Brockelmann, V. Gr. I S. 567. Bauer-Leander HG § 40 o–q.

הַגִּישׁ ist, wie bereits oben (S. 57) z. V. 7 gezeigt worden, Maleachis Lieblingsausdruck für opfern. Die Verbindung mit לִזְבֹּחַ nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 431.

לִזְבֹּחַ übersetzt LXX εἰς θυσίαν, ebenso von den Tochterversionen v. lat., syr.-hex., arab., während aeth. (lamašwā<sup>c</sup> teja) die LA εἰς θυσίαν μου vorauszusetzen scheint. Sonst übersetzt LXX nur Lev. 9, 4 לִזְבֹּחַ mit εἰς θυσίαν, gewöhnlich aber gibt sie den genannten Infinitiv mit der Präposition לְ ebenfalls durch den Infinitiv θῦσαι (Ex. 8, 25. Dt. 16, 5. Ri. 16, 23. 1.Sam. 1, 21; 2, 19; 16, 2. 5. 1. Kön. 3, 4. 2. Chr. 11, 16) oder θύειν (1. Sam. 1, 3) wieder; dagegen erscheint εἰς θυσίαν (σωτηρίου) mehrfach als Übersetzung von לִזְבֹּחַ (שְׁלָמִים) (Lev. 23, 19) bzw. לִזְבֹּחַ (הַשְׁלָמִים) (Num. 7, 17. 23. 29), oder auch von זֶבֶח (Num. 15, 8). Vielleicht las daher LXX, wie Bachmann (Dod. S. 23) vermutet, an unserer Stelle den Konsonantenbestand als לִזְבֹּחַ bzw. לִזְבֹּחַ. Doch ist das für den Sinn irrelevant. Peš. bietet לַמִּזְבֵּחַ, dementsprechend korrigiert Grätz לַמִּזְבֵּחַ, doch würde man nach Analogie von V. 7 eher עַל־מִזְבְּחִי erwarten. Der Gebrauch des Verbums זָבַח findet sich bei unserem Propheten noch 1, 14. Der Ausdruck ist charakteristisch für das Deuteronomium (vgl. Dt. 12, 15. 21; 15, 21; 16, 2. 4 ff.; 17, 1; 18, 3, s. B. I Kap. VIII § 12 S. 438), doch begegnet er vereinzelt auch bei Ezechiel (Ez. 16, 20; 20, 28), bei H (Lev. 17, 5. 7; 19, 5; 22, 29) und bei P (Lev. 9, 4), sonst aber häufig (vgl. z. B. Gen. 31, 54. Ex. 20, 24; 34, 15. 1. Sam. 6, 15. Hos. 8, 13. Hab. 1, 16 [Pi'el]).

עֵזֶר steht hier in adjektivischer Bedeutung ebenso wie in dem folgenden Satz פָּסַח und חָלָה ohne ein dazu gehörendes Substantivum, eine صَفَة (s. Caspari-Müller, Ar. Gr.<sup>5</sup> § 504 A.) ohne entsprechendes

مَوْصُوف (s. Caspari-Müller a. a. O.); zu ergänzen ist der Begriff Tier (vgl. Wellhausen, Nowack, Marti, Duhm, Riessler) bzw. Opfertier (v. Hoonacker: victime), doch markiert vielleicht diese Redeweise durch Hineinlegung eines Sächlichkeitsbegriffs in das

Adjektivum eine gewisse Verächtlichkeit des Ausdrucks, die wir im Deutschen etwa mit „blindes Ding bzw. Zeug“ wiedergeben könnten.

רַע אֵין wird als Fragesatz aufgefasst von Peš., Targ., Vulg., während der Wortlaut der LXX für diese Auffassung keinen direkten Anhalt bietet, wohl aber von den Tochtersversionen die v. lat., arab., kopt.-b. (nach Isopescul); dagegen bietet die aeth. für *oð καρόν waikōna šanāia kamāhū = καὶ οὐκ ἔστι καλὸν τόδε*, fasst demnach ihre Vorlage als Urteilssatz auf. Ebenfalls als Fragesatz werden die Worte erklärt von Cornel. a Lap., Coccejus, Venema, Wellhausen, Haller<sup>2</sup>, Riessler, Procksch, vgl. auch J. M. P. Smith, der die Worte als Fragesatz übersetzt, aber in der Erläuterung doch mehr der Ansicht zuneigt, dass es sich um einen Urteilssatz handle. Ein Fragesatz mit Weglassung der Fragepartikel ist durchaus zulässig, s. die Beispiele bei Ges.-K.<sup>28</sup> § 150 a. König, Synt. § 353 a–d. Brockelmann, V. Gr. II S. 192. Doch die Analogie der drei unmittelbar folgenden Fragesätze in V. 8b und V. 9b, die sämtlich als solche durch die Fragepartikel gekennzeichnet werden, scheint gegen die Fassung von רַע אֵין als Fragesatz zu sprechen. Auch im übrigen B. Maleachi ist die Weglassung der Fragepartikel in Zweifelsfragen nicht nachzuweisen, vgl. 1, 13b; 2, 10 (zweimal); 3, 8, s. auch B. I Kap. VIII § 5 S. 408. Daher dürften diejenigen im Recht sein, die רַע אֵין nicht als Frage-, sondern vielmehr als Ausrufe- oder Urteilssatz erklären (Calvin, Cappellus, Drusius, Rosenmüller, Köhler, Keil, Reinke, de Moor, v. Orelli, Nowack<sup>3</sup>, Driver, Marti, v. Hoonacker, Isopescul, Sellin). Übrigens hat schon Calov darauf aufmerksam gemacht, dass es für den Sinn ziemlich irrelevant sei, ob die Worte *interrogative* oder *affirmative* aufzufassen seien. Doch in wessen Sinn sind die Worte gesprochen zu denken? Drusius, Rosenmüller, Köhler, Keil, v. Orelli, Marti, Nowack, Isopescul, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, de Moor, Sellin halten רַע אֵין für Worte im Sinne der Priester, sei es, dass es sich hier einfach um die Meinung bzw. das Urteil der Priester handelt (Marti, Sellin, Nowack<sup>3</sup>), sei es, dass die Worte von den Priestern an den Propheten (Pressel) oder an das Volk gerichtet zu denken sind. Letzterer Fall wäre so zu verstehen: wenn die Opferbringenden mit einem fehlerhaften Tier vor den Priester traten und um Bescheid baten, ob dieses geopfert werden dürfe,

dann lautete die Antwort der Priester in eigennützig gewinnstüchtigem Interesse: **אין רע**, d. h. kein Unglück, m. a. W. das schadet nichts, auch das fehlerhafte Tier kann anstandslos auf dem Altar dargebracht werden. Diese Erklärung scheint sehr nahe zu liegen; allerdings ist es wahrscheinlicher, dass der Prophet in diesem Fall die Worte der Priester durch die übliche Eingangsformel **ואמר** eingeleitet hätte (vgl. 1, 2. 6f. 13; 2, 14. 17; 3, 7f. 13). Mit mehr Recht legt daher Reinke den Ausrufesatz Gott in den Mund. Doch noch einfacher dürfte es sein, hier einen Ausspruch des Propheten selbst zu finden. Maleachi schlägt hier, wie schon Keil richtig gesehen, den Ton der Ironie an: die Darbringung blinder, überhaupt fehlerhafter Tiere ist ja nicht schlimm, dabei ist nichts Unerlaubtes, Gesetzwidriges! Vgl. zum Gebrauch der Ironie bei Maleachi B. I Kap. VIII § 5 S. 411. Dabei ist es sehr wahrscheinlich, dass der Prophet hier seine ironischen Worte in die Form eines Satzes kleidet, den er ungezählte Male aus dem Munde der Priester gehört, wenn sie die Frage von *fas et nefas* auf kultischem Gebiet erörterten, vgl. Lange und de Moor z. St. Der Eindruck der ironischen Redeweise wird noch erhöht durch die Anreihung des ganz parallelen Satzes 8aβ.

**הגיש** ist eine nur hier im A. T. vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433. Zu der Bedeutung von **הגיש** s. oben (S. 57) z. 1, 7; statt der vollen Endung **ין** in Gl. aa steht hier wie auch sonst immer im B. Maleachi die kürzere **ו**. Das **ו** vor **חלה** gibt LXX durch **η** wieder, ebenso auch von den Tochterversionen die arab. und syr.-hex., während die v. lat. und aeth. in Übereinstimmung mit dem MT, Vulg., Targ. und Peš. in ihrer Vorlage ein *nai* gelesen zu haben scheinen. Einige Kodd. und ältere Drucke (Soncino 1488. Brescia 1494. Pesaro 1511–17. Venedig 1517, vgl. Ginsburg HB z. St.) bieten statt **חלה** vielmehr **חולה** mit Pleneschreibung.

Der Sinn von Gl.a ist demnach folgender. In V. 7 hatten die Priester um Aufklärung darüber gebeten, wodurch sie den Altar Jahves befleckt hätten. Die Antwort des Propheten in V. 8a lautet: durch die Darbringung von blinden, lahmen und kranken, d. h. überhaupt von fehlerhaften, mit einem Körpergebrechen oder Makel behafteten Opfertieren. Die von den Priestern dargebrachten Tiere sind also nicht **תמים**, d. h. nicht fehl- bzw. makellos, womit aber noch nicht ohne weiteres ihre Unreinheit

im Sinne der Lev. 11 und Dt. 14 gegebenen Unterscheidung ausgesagt ist. Die Priester haben also einen gewissen Schein des Rechts für sich, wenn sie den Vorwurf, ihre Opfergaben seien לָהֶם מִגָּאֵל, als unverständlich oder zum mindesten als missverständlich näher motiviert wissen wollen. Andererseits aber ist es für den Propheten charakteristisch, dass er zwischen לֹא תָמִים einerseits und מִגָּאֵל andererseits keinen Unterschied macht. Der Begriff kultisch-levitischer Korrektheit beherrscht sein religiöses Bewusstsein dermassen, dass er ihn als einzigen Massstab des gottesdienstlichen Lebens handhabt. Alle kultischen Ordnungen sind entweder korrekt, d. h. rein, oder inkorrekt, d. h. unrein: tertium non datur!

Ob der Prophet hier die Opfer meint, die die Priester für sich selbst darbrachten (Ewald), oder die Opfer der Laien (Cappelus, v. Orelli), oder die Opfer aus den Tempeleinkünften (Grotius, Köhler), oder ob er an alle diese Arten von Opfern (Lange) denkt, ist aus dem Kontext nicht zu ersehen; der Prophet berührt diese Frage überhaupt nicht; er konstatiert nur die Tatsache, dass von den Priestern auf dem Altar zu Jerusalem Opfertiere dargebracht werden, die der Forderung der Fehl- bzw. Makellosigkeit nicht entsprechen; diese Opfer sind folglich an und für sich unrein und verunreinigen so den Altar; ihre Darbringung ist daher Sünde. Dabei beruft sich der Prophet übrigens nicht auf die Auktorität eines geschriebenen Gesetzes; vielmehr setzt er die Kenntnis der Vorschrift von der Makellosigkeit der Opfertiere bei seinen Zuhörern als bekannt voraus. Diese Vorschrift findet sich in genauer Präzisierung nach der negativen Seite hin im Deuteronomium (Dt. 15, 21 f.; 17, 1) und bei H (Lev. 22, 20—25). Von den genannten Stellen verordnet Dt. 15, 21 f., dass die tierische Erstgeburt von Rindern und Kleinvieh, falls sie lahm, blind oder sonst mit irgend einem schlimmen Makel (מוֹם רָע) behaftet ist, nicht Jahve geopfert werden darf; vielmehr ist sie am Wohnort des Besitzers zu schlachten und als profanes Fleisch zu verzehren. Dt. 17, 1 wird die Bestimmung von 15, 21 in betreff der Erstgeburt auf die tierischen Opfer überhaupt ausgedehnt: die Opferung eines Rindes oder Schafes, an dem ein Makel (מוֹם), irgend etwas Schlimmes (כָּל דָּבָר רָע) ist, wird verboten mit der Motivierung, dass solches

für Jahve eine תועבה sei. H spezialisiert diese Bestimmung für die Brand- und Šelamimopfer, indem er sie noch durch die positive Forderung ergänzt, dass das Opfertier תמים sein müsse (Lev. 22, 18—21). Erläuternd werden als Makel, die die Opferung ausschliessen, genannt: Blindheit, Bruch, Verstümmelung, Geschwüre, Krätze, Flechten und verschiedene Arten von Verschneidung (Lev. 22, 22. 24). Eine Ausnahme bilden jedoch Tiere mit zu langen oder mit verkümmerten Gliedern, die bei freiwilligen Opfern (נדבה) zulässig sind (Lev. 22, 23). P dagegen begnügt sich mit der bei fast allen Opfervorschriften wiederkehrenden positiven Forderung, dass das Opfertier תמים sein müsse (Ex. 12, 5; 29, 1. Lev. 1, 3. 10; 3, 1. 6; 4, 3; 5, 15. 18; 9, 2; 14, 10. Num. 6, 14; 28, 3. 9. 11; 29, 2. 8. 13); ebenso Ezechiel (Ez. 43, 22 f. 25; 45, 18. 23; 46, 4. 6. 13). Offenbar war die Forderung betreffend die Makellosigkeit der Opfertiere uralter Grundsatz in Israel, vgl. Dillmann, NDJ z. Dt. 17, 1. Nowack, Arch. II S. 223. Jedenfalls spricht dafür die allgemeine Verbreitung dieses Grundsatzes nicht nur im semitischen, sondern auch im aussersemitischen Altertum. Für das semitische Altertum s. W. R. Smith, Rel. Sem. S. 276; speziell für die babylonische Religion s. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion (Anhang zu den Ritualtafeln für den Wahrsager [bārū] № 98—99 Z. 7), Leipzig 1901 (Assyriologische Bibliothek XII S. 215), vgl. Meissner, Babylonien u. Assyrien II, Heidelberg 1925, S. 83; für das klassische Altertum s. Dillmann-Ryssel, EL<sup>3</sup> z. Lev. 22, 17.

Rein formal betrachtet, dürften jedoch Maleachi vor allem die deuteronomischen Bestimmungen vorgeschwebt haben. Jedenfalls klingen die Ausdrücke פסח und עֵר wie eine Erinnerung an Dt. 15, 21, während die Formel אין רע in direkter Anlehnung an das כל דבר רע von Dt. 17, 1 gebildet zu sein scheint ebenso wie לֹבֶה in Anlehnung an das לֹא־תֹבֶה. Zu der Frage nach der Abhängigkeit Maleachis vom Deuteronomium s. B. I Kap. IV § 2 S. 99 f. Kap. VIII § 12.

Seiner Polemik gegen die Opferpraxis der Priester verleiht der Prophet noch eine besonders wirkungsvolle Wendung durch die folgende demonstratio ad hominem. Eingeleitet wird diese durch die Aufforderung, dem Gouverneur eines der oben genannten fehlerhaften Tiere als Geschenk zu überreichen.

הַקָּרְבָּנוֹת ist eine nur hier im A.T. vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433. Das Hiph'il von קָרַב ist hier wie öfters, namentlich in den älteren Büchern (Ri. 3, 17f.; 5, 25, vgl. auch Ps. 72, 10), im profanen Sinn gebraucht von der Ueberreichung von Geschenken, während bei Ezechiel (Ez. 43, 22 ff.; 44, 15. 27; 46, 4), bei P (z. B. Lev. 1, 13; 3, 3. 9; 5, 8; 7, 12. Num. 5, 16; 6, 14; 15, 9) und beim Chronisten (1. Chr. 16, 1. 2. Chr. 35, 12. Esr. 8, 35) es terminus technicus der Kultsprache ist zur Bezeichnung gottesdienstlicher Darbringungen. Die Abweichung Maleachis vom Sprachgebrauch des P ist jedenfalls beachtenswert. Auffallend ist der Singular der Anrede, während sonst in dem ganzen Abschnitt wie auch in dem übrigen Buch ausgenommen 2, 14 die 2. Pers. Pl. gebraucht wird. Der Zweck des Numeruswechsels ist offenbar, diese Worte möglichst individuell-konkret zu gestalten. Der Prophet wendet sich hier an jeden einzelnen Vertreter des Priesterstandes; vielleicht aber hat er auch eine bestimmte Persönlichkeit innerhalb der Priesterschaft im Auge, deren Verhalten für Maleachi den Anlass zu der vorliegenden Rede abgab, vgl. B. I Kap. IV § 7 S. 131 f.

Die Wunschpartikel נָא wie V. 9 und 3, 10, dem Imperativ beigefügt, dient nicht wie an der letztgenannten Stelle (vgl. auch Gen. 13, 9; 16, 2; 24, 43. 45 u. ö.) zur Milderung, sondern wie 1, 9. Num. 16, 26; 20, 10. Jes. 47, 12 zur Verstärkung; die spöttische Aufforderung wird dadurch noch wirkungsvoller und eindringlicher. Über נָא vgl. P. Haupt, The hebrew particle נָא (Johns Hopkins University circulars, July 1894). Peš. נָא. LXX ὁῦ. Targ. כֵּן. Vulg. lässt es unübersetzt.

לְפָנֶיךָ, d. h. deinem Gouverneur. Die suffigiierte Form nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433.

Der Titel פָּתָח wurde in älterer Zeit vielfach aus dem Arischen abgeleitet. Nach Th. Benfey u. M. A. Stern, Ueber die Monatsnamen einiger alter Völker, insbesondere der Perser, Capadocier, Juden und Syrer, Berlin 1836, S. 195 steht das Wort in Zusammenhang mit dem Sanskritwort paksha (= pakṣa), welches unter anderem die Bedeutung: Freund, Gefährte, Bundesgenosse, Partisan hat. Fr. Spiegel (laut Mitteilung an Professor Köhler, s. Köhler, Mal. S. 48 f. A. 1) schliesst es an „an pāvan [von der Wurzel pā = schützen, bewahren; vgl. F. Justi, Handbuch der Zendsprache S. 187], das im Sanskrit und Altpersischen (vgl. Khsatrapāvan = Satrape) am Ende von Compo-

siten, im Avesta aber in der verkürzten Form pavan selbständig vorkommt; daraus konnte sich dialektisch pagvan [vgl. hiezu den Plur. פָּהֲוֹת Neh. 2, 7. 9] entwickeln, wie dregvat aus drvat, hvôgva aus hvôva.“ Hienach erklärt Köhler das Wort פָּהֲ as Hüter der Herrschaft des Reiches (khsatra). Zu den hier von Spiegel angeführten avestischen bzw. altpersischen Wörtern pâvan (pâvan = schützend) und khsatra-pâvan (xšaθra-pâvan = Landvogt, Satrap) s. jetzt Alois Walde, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, hrsg. von J. Pokorny II, 1, Berlin 1926, S. 72.

P. v. Bohlen (bei Reinke S. 276) vergleicht das pers. پاكيتا, پاكيت, d. h. magnates, proceres. Gesenius, Thes. s. v. denkt an das pers. پاىك (paik), d. h. satelles, pedisequus. Fürst, HW s. v. identifiziert es mit pégâh Unterherrscher, d. h. der nach dem Könige regiert; pégâh seinerseits erscheine als Zusammensetzung von pê (پى) das Hintere, Untere (von pâ پا = پاى pâi Fuss) und گاه گاه königliches Amt; eine Analogie zu pégâh biete das Neupersische پاىگاه paigâh (Name einer Würde). Zu Ableitungen aus dem Türkischen s. Gesenius a. a. O.

Ansprechender als diese Ableitungen ist die neuerdings allgemein vertretene Erklärung von פָּהֲ as assyrisches Lehnwort = pahātu, abgekürzt aus bêl pahāti bzw. bêl pihāti. So Frd. Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch, Leipzig 1896, s. v. Zimmern-Winckler, KAT<sup>3</sup> S. 649. Buhl, HW<sup>16</sup> s. v. Ed. Meyer, EJ S. 31 f. König, WB s. v. Brown-Driver-Briggs, Lex. s. v. J. M. P. Smith. Marti z. Hag. 1, 1, vgl. auch Bezold, Bab.-ass. Gloss. s. v. (bêl pāhāti = stellvertretend, bevollmächtigt, Stellvertreter, Statthalter, Gouverneur [e. Provinz]).

Im A. T. bezeichnet פָּהֲ die von Salomo eingesetzten Verwaltungsbeamten (1. Kön. 10, 15. 2. Chr. 9, 14), desgleichen aramäische (1. Kön. 20, 24), assyrische (2. Kön. 18, 24 || Jes. 36, 9. Ez. 23, 6. 12. 23), chaldäische (Jer. 51, 23. 57. Ez. 23, 23. Dan. 3, 2 f. 27), medische (Jer. 51, 28 LXX), medo-persische (Dan. 6, 8) und persische (Est. 3, 12; 8, 9; 9, 3) Würdenträger; unter den letzteren erwähnt das A. T. noch besonders denjenigen, dem die



Provinz עֵבֶר הַנָּהָר, aram. עֵבֶר־נְהָרָה, d. h. das Gebiet westlich vom Euphrat und südlich vom Taurus und Amanus (Ed. Meyer, GA III S. 136), unterstellt war (Esr. 5, 3. 6; 6, 6. 13. Neh. 3, 7). Auch die dem transeuphratensischen Generalgouverneur oder Satrapen unterstellten Gouverneure der einzelnen Bezirke führen den Titel פָּחָה, Pl. abs. פָּחוֹת (Neh. 5, 15), Pl. cstr. פָּחוֹת (Esr. 8, 36. Neh. 2, 7. 9). Aus der Zahl dieser wird wiederum besonders genannt der Gouverneur von Judäa פַּחַת יְהוּדָה (Hag. 1, 1. 14; 2, 2. 21) bzw. פַּחַת יְהוּדִיָּא (Esr. 6, 7) bzw. פַּחַת יְהוּד (Sachau APE Pap. I Z. 1), das weltliche Oberhaupt der restaurierten Gemeinde, das mehrfach auch den Titel חֵתְרִשְׁתָּא führt (Esr. 2, 63. Neh. 7, 65. 69; 8, 9; 10, 2 [vgl. B. I Kap. V § 4 S. 183]). Als Träger dieses Amtes sind bekannt:

1) Šešbassar (Esr. 5, 14), der anderwärts (Esr. 1, 8) auch den Titel לִיהוּדָה führt.

2) Z'rubbābel (Hag. 1, 1. 14; 2, 2. 21). Die namentlich früher mit Vorliebe behauptete Identität von Šešbassar und Z'rubbābel (Ewald, GVI<sup>3</sup> IV S. 114 A. 3. Herzfeld, GVJ I S. 202. Grätz, GJ II, 2 S. 74. Kuenen O<sup>2</sup> I § 34, 2. v. Hoonacker, Zorobabel, Gand et Leipzig 1892, S. 29—37, vgl. NE S. 5 f. Köhler, Bibl. Gesch. II, 2 S. 555 f. A. 2. Klostermann, GVI S. 231. J. Gabriel, Zorobabel, Wien 1927, S. 48 ff.) ist jetzt fast allgemein aufgegeben, vgl. Stade, GVI II S. 101. Kusters, WJ S. 26 f. Ed. Meyer, EJ S. 75. Nikel, WJG S. 46. Sellin, Serubb. S. 7 A. 1, SEJG II S. 35 A. Fischer, Chr. Fr. S. 30. Guthe, GVI<sup>3</sup> S. 276 f. Oettli, GI S. 499. Lehmann-Haupt, Israel S. 166. H. P. Smith, OTH S. 351 A. 1. Siegfried, EN z. Esr. 1, 8. Bertholet, EN z. Esr. 1, 8.

3) Nehemia (Neh. 5, 14. 18; 12, 26).

4) Bagōhī (בגוּהִי) im 17. Jahr des Darius II (424—404), d. h. also 408/7 (Sachau APE Pap. I Z. 1). Die Elephantinepapyri kennen übrigens auch einen פָּחָה von Samarien in der Zeit Darius II; als solcher wird Sanballat, der Vater des D<sup>e</sup>lajā und Šelemjā genannt (Pap. I Z. 29).

Wer in der Zeit zwischen Z'rubbābel und Nehemia diesen Posten bekleidet, berichtet das A. T. nicht. Neuerdings ist mehrfach trotz Neh. 5, 15 der Fortbestand dieses Amtes für die genannte Zwischenzeit in Zweifel gezogen worden. Wellhausen (IJG<sup>5</sup> S. 172) macht darauf aufmerksam, dass Esra bei seiner An-

kunft in Jerusalem dort keinen Landpfleger vorgefunden; der Sitz der persischen Regierung war wohl in Samarien. Die Verwaltung von Jerusalem lag in den Händen der dortigen Aristokratie. Guthe (GVI<sup>3</sup> S. 281) nimmt an, die Statthalterwürde sei mit dem Verschwinden Z<sup>e</sup>rubbäbels vom Schauplatz der Geschichte aufgehoben worden. Ed. Meyer (EJ S. 131) gibt zwar zu, dass auf Z<sup>e</sup>rubbäbel noch andere Statthalter gefolgt seien, glaubt aber doch, dass im Laufe des V. Jahrhunderts die Perser den Posten haben eingehen lassen, indem sie die Aufsicht über die Provinz Juda dem Statthalter von Samarien überwiesen; erst als Nehemia entsandt wird, wird die Stelle vorübergehend wiederhergestellt. Etwas anders Sellin (Serubb. S. 47), dem zufolge nach dem Sturze Z<sup>e</sup>rubbäbels die davidische Linie von der Statthalterwürde enthoben wurde, und von da an der Statthalter von Samarien zugleich auch in dieser Würde über Juda fungierte.

Für die Bestimmung der Abfassungszeit des B. Maleachi ist die Nennung des פָּתֵחַ ein charakteristisches Kennzeichen, auf das als solches schon Vitranga (Obs. sacr. VI S. 327) aufmerksam gemacht hat, vgl. B. I Kap. IV § 1 S. 92 f. Unser Buch wird damit deutlich in die Zeit der persischen Oberhoheit verwiesen, vgl. B. I Kap. IV § 7 S. 129. Allerdings taucht der Name פָּתֵחַ auch noch in späterer Zeit auf. Die Mischna (Bikkurim III, 3, s. K. Albrecht, Bikkurim, Text, Übersetzung u. ausführliche Erklärung, Giessen 1922, S. 43) bezeichnet die vornehmsten Priester, die den Landleuten bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte in Jerusalem entgegen gingen, als פָּתֵחַ, כֹּהֲנִים und גִּבּוֹרִים. Nach Schürer (GJV<sup>4</sup> II S. 322) wären die פָּתֵחַ hier den ἀρχιερεῖς gleichzusetzen. Eine ähnliche Gleichsetzung vollzieht übrigens auch Winckler (AOF II S. 535 A. 1), dem zufolge mit dem פָּתֵחַ die Hohenpriester Jason und Menelaos als die obersten Beamten der Provinz gemeint sind, vgl. B. I Kap. IV § 1 S. 96 f. Leider wissen wir aber ausser den oben angeführten Daten über die Geschichte des Pehapostens nichts Näheres. Hätte Guthe mit seiner oben genannten Behauptung recht, dann wären wir allerdings vor die Alternative gestellt, den פָּתֵחַ an unserer Stelle entweder mit Z<sup>e</sup>rubbäbel oder mit Nehemia zu identifizieren, m. a. W. das B. Maleachi entweder mit Riessler (S. 274) in die Zeit Z<sup>e</sup>rubbäbels nach Vollendung des Tempelbaues (vgl. 1, 10; 3, 1. 10, s. B. I Kap. IV § 1 S. 88) oder in die Zeit Nehemias zu verlegen. Letztere An-

sicht ist bekanntlich seit Vitringa recht verbreitet, s. B. I Kap. IV § 1 S. 92f. Zu den verschiedenen Versuchen, die Prophetien Maleachis aus dieser oder jener Periode der Wirksamkeit des Nehemia, sei es aus seiner ersten Statthalterschaft (Schegg, Wildeboer), sei es aus seiner zweiten Statthalterschaft (Vitringa, Carpzov, Eichhorn, Rosenmüller, Hengstenberg, Hävernicks, Keil, Delitzsch, Isopescul), sei es aus der Zwischenzeit zwischen beiden Statthalterschaften (Köhler, Volck, Driver), oder auch aus der Zeit des Nehemia überhaupt (Kaulen, Vatke, vgl. auch Kuenen) zu erklären, vgl. B. I Kap. IV § 1 S. 91 ff.

Tatsächlich liegt aber die Sache nicht so einfach, denn Neh. 5, 15 wird eine Reihe von Vorgängern Nehemias im Amt vorausgesetzt. Der in unserem Verse genannte פִּקְחֵי könnte demnach sowohl einer von den im A. T. namentlich erwähnten Gouverneuren von Juda, sei es Z<sup>e</sup>rubbäbel, sei es Nehemia, als auch einer der nicht namentlich erwähnten sein. Die Beziehung der Aussage unseres Verses betreffend die Darbringung von Geschenken an den Peḥa auf Nehemia wird teils behauptet (Vitringa, Obs. sacr. VI, 7 S. 333. Hengstenberg, Christ.<sup>2</sup> III S. 582. Rosenmüller S. 354. Keil S. 683), teils im Hinblick auf Neh. 5, 14 ff. direkt in Abrede gestellt (Köhler S. 22. v. Orelli z. St. Knabenbauer z. St. Nowack<sup>3</sup> S. 407. v. Hoonacker z. St. Cornill, Einl.<sup>7</sup> § 38, 2. König, Einl. S. 377. Volck, PRE<sup>3</sup> XII S. 108).

Doch verhalten sich Neh. 5, 14 ff. und unsere Stelle völlig neutral zueinander, vgl. Kuenen O<sup>2</sup> § 84, 10, auch Marti und Isopescul z. Mal. 1, 8. Berichtet Neh. 5 von Nehemias hochherziger Grossmut gegen die verschuldeten Gemeindeglieder und von seiner uneigennützigem Art der Gemeindeverwaltung, seinem freiwilligen Verzicht auf diejenigen Amtsbenefizien, die seine Vorgänger zwangsweise der Gemeinde auferlegt hatten, so handelt dagegen unser Vers, und zwar in ganz hypothetischer Form, von freiwilligen Geschenken, deren Überbringung als Zeichen huldigender Ehrerbietung im ganzen Orient uraltes Herkommen und Sache des guten Tons ist, wenn ein Niederer einen Höheren besucht, ihm begegnet, oder gar als Bittsteller sich ihm naht (Gen. 32, 14 ff.; 33, 10 f.; 43, 11. 1. Sam. 10, 27. 1. Kön. 10, 25; 2. Kön. 8, 9), vgl. den Artikel „Geschenke“ in Riehm, HWBA<sup>2</sup> I S. 507 ff. Nowack, Arch. I S. 183 f. Jahn, Arch. I, 2<sup>2</sup> S. 322 ff.

Andere, in B. I Kap. IV § 7 genauer erörterte Indizien betreffend die Abfassungszeit der vorliegenden Rede (1, 6—2, 9)

legen jedoch die Wahrscheinlichkeit nahe, dass diese vermutlich in die Zeit zwischen 480 und 475 gehört. Sind wir nun mit dieser Ansetzung im Recht, dann ist der hier genannte פִּתְרָה weder Z<sup>e</sup>rubbābel, noch Nehemia, sondern ein uns dem Namen nach unbekannter Träger dieses Amtes in der Zwischenzeit. Andererseits aber ergibt sich dann aus unserer Stelle die Tatsache, dass auch um 480—475 Judäa von einem פִּתְרָה verwaltet wurde — eine Tatsache, durch die die Notiz Neh. 5, 15 eine nicht unwichtige Stütze erhält.

An die spöttische Aufforderung, dem Gouverneur mit einem blinden, lahmen oder kranken Tier aufzuwarten, knüpft der Prophet zwei Fragen. Die erste Frage, eingeleitet durch die Fragepartikel הֲ, lautet:

הֲיִרְצֶה — eine nur hier im A. T. vorkommende Form von יִרְצֶה mit dem Suffix der 2. Pers. Sg. m. und der Fragepartikel, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433; ohne Fragepartikel, und zwar in Pausa, noch 2. Sam. 24, 23 (יִרְצֶה). Das Suffix הֲ wird gestützt durch Targ., Peš. und Kod. B der LXX, sowie v. lat.<sup>sa</sup>, aeth., syr.-hex. und arm. (nach Isopescul). Dagegen setzen Kodd. א. <sup>ca</sup> A. Q, auch Holmes-Parson 86.233 (bei J. M. P. Smith), desgleichen arab. und Vulg. die LA הֲיִרְצֶה voraus, während kopt.-b. (nach Isopescul) eine Art Kombination zwischen beiden LAA zu bieten scheint: si suscipiet eum a te. Die LA הֲיִרְצֶה wird als die ursprünglichere vertreten von Wellhausen, Budde, Sievers, Nowack<sup>3</sup>, Marti, Isopescul, v. Hoonacker, Duhm, Haller<sup>2</sup>, J. M. P. Smith, Procksch, Sellin, Riessler z. T. unter Berufung auf 1, 10. 13; 2, 13. Sievers (Misc. S. 145. 156, aber nicht M. St. I S. 498 f.) fügt sowohl aus metrischen Gründen als auch im Hinblick auf 1, 10 b. 13 b nach הֲיִרְצֶה noch ein mijjadách (מִיַּדָּח) ein. Ehrlich dagegen hält unter Hinweis auf Gen. 33, 10 und 2. Sam. 24, 23 die Recepta nicht nur für gut hebräisch, sondern auch für besser passend. Grammatisch betrachtet, sind beide LAA gleichwertig, da יִרְצֶה sowohl mit dem Accus. pers. (Gen. 33, 10. Jer. 14, 10. Ez. 20, 41; 43, 27. Hos. 8, 10. Ps. 44, 4; 147, 11 u. ö.) als auch mit dem Accus. rei (Dt. 33, 11. Am. 5, 22. Ps. 85, 2; 102, 15. Prov. 16, 7 u. ö.) konstruiert werden kann. Doch scheint wohl die Analogie von 1, 10. 13 auch hier für eine Konstruktion mit dem Accus. rei zu sprechen, m. a. W. es empfiehlt sich die Konjekture הֲיִרְצֶה,

wobei das Suffix ebenso wie das in  $\text{הִקְרִיבְהוּ}$  natürlich auf  $\text{עֹר}$  und  $\text{פָּסַח וְחָלָה}$  in V. 8a zu beziehen ist. Die Form mit dem Suffix der 3. Pers. Sg. m. und mit vorgesetzter Fragepartikel nur hier (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433), ohne Fragepartikel, aber mit  $\text{ו}$  cons. dieselbe Form nur Hi. 33, 26 ( $\text{וַיִּרְצֶהוּ}$ ). Durch die oben vertretene LA wird eine wirkungsvollere Steigerung als durch den MT erreicht: Wohlgefallen am Geschenk und freundliche Aufnahme des Schenkenden. Ganz willkürlich ist der Vokalisationvorschlag von E. Meier (Die proph. Bücher d. A. T., Stuttgart 1863, bei Köhler S. 49), der  $\text{הִירְצֶה}$  (von  $\text{רָצַע}$ , vgl. Am. 4, 1) punktiert und dementsprechend übersetzt: wird er dich nicht stäupen? Diese Änderung der Vokalisation hängt auf das engste zusammen mit der Fassung des Doppelsatzes  $\text{הִירְצֶה אוֹ הִישָׂא פָּנֶיךָ}$  als disjunktive Frage antithetischer Art: wird er dich nicht stäupen? oder wird er dich etwa wohlwollend aufnehmen? Allerdings werden die Partikeln  $\text{אוֹ}$  ...  $\text{הִ}$  neben  $\text{אוֹ}$  ...  $\text{הִ}$  =  $\text{אִם}$  ...  $\text{הִ}$  =  $\text{וְאִם}$  ...  $\text{הִ}$  =  $\text{הִ}$  ...  $\text{הִ}$  =  $\text{אִם}$  ...  $\text{אִם}$  zur Einführung gegensätzlicher Doppelfragen gebraucht (Hi. 16, 3. Koh. 2, 19), doch vielfach fehlt das Moment der Antithese bzw. der Alternative vollständig, so dass die beiden Glieder der Doppelfrage zueinander im Verhältnis des Parallelismus stehen (Jes. 10, 15; 27, 7; 66, 9. Jer. 3, 5; 9, 8; 31, 20. Ps. 94, 9. Hi. 4, 17; 8, 3 u. ö.), vgl. König, Synt. § 3531—o. Brockelmann, V. Gr. II S. 496.

Die Partikel  $\text{אוֹ}$  fehlt übrigens in der LXX, allerdings scheinen die arm. (aut, s. Isopescul), arab. ( $\text{وَ}$ ) und aeth. (wa) Tochterversionen sie in ihrer Vorlage gelesen zu haben, nicht aber die v. lat.<sup>sa</sup>, syr.-hex. und kopt.-b. (nach Isopescul).

$\text{הִישָׂא פָּנֶיךָ}$ . Die Form  $\text{הִישָׂא}$  mit der Fragepartikel nur hier und V. 9, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433. Der Ausdruck  $\text{הִישָׂא פָּנֶיךָ}$  bedeutet: willfahren (Gen. 19, 21), erhören (1. Sam. 25, 35 =  $\text{שָׁמַע בְּקוֹל}$ ), ansehen (=  $\text{הִבִּיט אֵל}$  2. Kön. 3, 14), berücksichtigen, beachten (Prov. 6, 35), Gunst bzw. Gnade erweisen (=  $\text{חָנַן}$  Thr. 4, 16), Partei ergreifen, zugunsten jemandes eintreten (=  $\text{רִיב לְ}$  Hi. 13, 8), auch in üblem Sinn: Ansehen der Person üben, par-

teisch sein (Lev. 19, 15. Dt. 10, 17. Mal. 2, 9). Der Ausdruck erklärt sich aus der Eigenart des orientalischen Begrüssungszeremoniells. Wenn ein Geringerer einen Vornehmeren traf oder besuchte, so warf er sich nieder oder verneigte sich so tief, dass er mit dem Gesicht den Boden berührte (Gen. 18, 2; 19, 1; 33, 3; 42, 6. 1. Sam. 20, 41. 2. Sam. 9, 6), vgl. Jahn, Arch. I, 2<sup>2</sup> S. 314—319. Nowack, Arch. I S. 183. Benzinger, Arch.<sup>3</sup> S. 137. Volz, B. A. S. 358 f. Berücksichtigte der Vornehme den Gruss oder die Bitte, so liess er den Bittsteller sein Haupt bzw. Gesicht erheben, „hob sein Angesicht auf“. So richtig Siegfried-Stade, HW s. v. נָשָׂא: das Gesicht jemandes aufheben, eig. den aufs Gesicht Gefallenen aufheben.

In den abgeleiteten Bedeutungen des Ausdrucks נָשָׂא פָּנִים hat פָּנִים wie mehrfach im A. T. den Sinn von Person, vgl. Ex. 33, 14 f. Dt. 4, 37 (von Gott). 2. Sam. 17, 11. Ez. 6, 9; 20, 43; 36, 31 (von Menschen), s. auch König, Synt. §§ 30. 40. Stil. S. 60. Wir geben hier den Ausdruck wieder mit den Worten: wird er wohl deine Person ansehen?

Beide Fragen sind rhetorisch gemeint; die zu erwartende Antwort ist dementsprechend selbstverständlich verneinend. Zum Gebrauch der rhetorischen Frage bei Maleachi s. B. I Kap. VIII § 5 S. 408. Treffend formuliert Kimḥi die zu erwartende Antwort mit den Worten: אבל ישנאך בעבורה ויכעם עליך = vielmehr wird er dich hassen deswegen und sich über dich ärgern! Ähnlich Theodor: *Ὁὐχὶ δὲ τοῦναντίον ὥς ἂν ὀβρισιμένος παρὰ σοῦ μᾶλλον ἢ τετιμημένος, προσυβρίσας σε ἀποπέμψει μετὰ τοῦ προσκομισθέντος ὄντος τοιούτου.*

So stellen die beiden Fragen eine rednerische Form dar, deren Zweck es ist, durch ein Beispiel aus dem täglichen Leben den Priestern das Ungeziemende, ja Unverständige und Lächerliche ihrer illegitimen Opferpraxis ad oculos zu demonstrieren. Mögen sie sich einmal folgenden Fall denken: einer von ihnen will dem Gouverneur, sei es als Bittsteller, sei es sonst aus irgendeinem Anlass, seine Aufwartung machen; als übliches Huldigungsgeschenk nimmt er eines von den opferbaren Tieren mit, etwa ein Rind, ein Schaf oder eine Ziege, jedoch das Ehrengeschenk hat einen schlimmen Makel: es ist blind, lahm oder krank. Man stelle sich doch die Situation vor! Wie wird der hohe Herr Gabe und Geber aufnehmen? Wird er sich über eine solche mangelhafte Darbringung

besonders freuen? Wird er dann, hocherfreut über diese Aufmerksamkeit, dem Darbringer seine besondere Gunst zuwenden? Der Prophet braucht die Situation nicht näher auszumalen. Den weiteren Verlauf der Dinge konnten sich die Zuhörer auch ohne den Propheten lebhaft vergegenwärtigen: vermutlich wird der königliche Beamte den Priester keines Blickes würdigen, sein Geschenk zurückweisen, wenn nicht gar die Gabe dem Geber ins Gesicht schleudern (vgl. 2, 3) und diesen selbst mit Schimpf und Schande fortjagen. Erreichen wird man jedenfalls mit solchen Huldigungsgaben beim Gouverneur nichts — das war klar; das wussten die Zuhörer ebensogut wie der Prophet. Ebenso klar war für die Zuhörer auch die Anwendung des Beispiels auf das Verhältnis zu Gott; trotzdem macht sie der Prophet im folgenden Verse gleich selbst, um jeden Zweifel an der Unverständlichkeit seiner Rede von vornherein abzuschneiden.

Die abschliessende Formel **אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת** wird als Zusatz gestrichen von Marti, Sievers, Sellin, Nowack<sup>3</sup>, Haller<sup>2</sup>, doch ohne zureichenden Grund, vgl. Budde und J. M. P. Smith.

#### Zusammenfassung von V. 8.

Die Antwort des Propheten auf die Frage der Priester (V. 7a), durch welcherlei Darbringungen sie den Altar Jahves verunreinigt, lautet also: durch eure Opfer; denn sie sind fehlerhaft, bestehen sie doch aus blinden, lahmen und kranken Tieren; trotzdem aber macht ihr euch über euer Verhalten keine Skrupel; aber übersetzt doch einmal eure Opferpraxis in die profanen Verhältnisse des täglichen Lebens! Steht sie nicht genau auf derselben Stufe wie das Tun desjenigen unter euch, der mit einem fehlerhaften Tier vor dem Gouverneur als Bittsteller erscheinen würde? Würde er wohl für sich und seine Gabe bei dem Gebietschef Gunst und Gefallen finden? Die Frage des Propheten involviert zugleich die andere: ist Gott gegenüber zulässig, was selbst einem Menschen gegenüber unschicklich, ja unverständlich ist? Diese zweite Frage wirft der Prophet in dem gleich folgenden Verse auf.

c) V.V. 9. 10: Die Folgen der Altarverachtung.

a) V. 9: Die erste Folge der Altarverachtung: die Hemmung der messianischen Zeit.

Und nun liebkoset doch Gottes Angesicht, dass er uns begnadige! [] Wird er wohl 'eure' Person ansehen? [Ihr selbst habt es ja bewirkt (verwirkt)!] spricht Jahve der Heere.

וְעַתָּה hat hier wie öfters im A. T. mit nachfolgendem Imperativ die Bedeutung einer Folgerungspartikel „und nun, da das so ist, unter diesen Umständen“, vgl. Gen. 12, 19; 20, 7; 27, 3. 8; 31, 16; 37, 20. Ex. 9, 19. Ri. 11, 13. 1. Sam. 18, 22. 2. Kön. 18, 23 (|| Jes. 36, 8). Jes. 5, 3; 28, 22. Jer. 26, 13. Ps. 2, 10, s. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 353b.

חִלְרָא פְּנֵי־אֵל, d. h. liebkoset doch das Angesicht Gottes. Ob das Pi'el חִלָּה in der Verbindung mit פְּנֵי zu חִלָּה I krank, schwach sein gehört (Buhl, HW<sup>16</sup>. Siegfried-Stade, HW) oder zu חִלָּה II = arab. حَلَا, حَلَى = syr. חלי = süß, angenehm sein (Brown-Driver-Briggs, Lex. König WB), muss vorläufig dahingestellt bleiben. Im A. T. bedeutet der Ausdruck sowohl in Anwendung auf Menschen (Ps. 45, 13. Prov. 19, 6. Hi. 11, 19) als auch auf Gott (Ex. 32, 11. 1. Sam. 13, 12. 1. Kön. 13, 6. 2. Kön. 18, 4. Jer. 26, 19. Sach. 7, 2; 8, 21 f. Ps. 119, 58. Dan. 9, 13. 2. Chr. 33, 12) jemanden weich, milde, gnädig stimmen, begütigen, anflehen. Die Form חִלָּה nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433; von den übrigen Imperativformen des Pi'el findet sich sonst nur noch die 2. Prs. Sg. m., ebenfalls einmal (1. Kön. 13, 6: חִלָּה).

Reinke z. St. erklärt die Entstehung des Ausdrucks aus der Sitte der Kinder, die etwas von ihren Eltern zu erlangen suchen, das Gesicht derselben zu streicheln, sie zu liebkosen. Richtiger bringen Smend (ARG<sup>2</sup> S. 136), Hunnius (Natur und Charakter Jahves nach den vordeuteronomischen Quellen, Strassburg 1902, S. 41), Marti (GIR<sup>5</sup> S. 41), Stade (B. Th. S. 149), Kautzsch (B. Th. S. 216 A. 1) den Ausdruck in Zusammenhang mit der Sitte, die Gottesbilder zu streicheln. Im A. T. ist allerdings nur von einem



Küssen der Gottesbilder die Rede (1. Kön. 19, 18. Hos. 13, 2), doch für die Araber der Zeit Muhammeds ist der Brauch bezeugt, die Hausgötter beim Ausgang und Eingang mit der Hand zu streicheln, vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums<sup>2</sup>, Berlin 1897, S. 109. W. R. Smith, Rel. Sem. S. 187. Nach Wellhausen (Kl. Pr.<sup>3</sup> z. Sach. 7, 2 [S. 186], s. auch die Übersetzung von Mal. 1, 9 [S. 52]) ist der Ausdruck gleichbedeutend mit Opfern. Nowack (z. d. Stt.) und Marti (z. d. Stt.) haben sich ihm angeschlossen, vgl. auch de Moor. Allerdings zeigt an unserer Stelle der Zusammenhang deutlich, dass es sich hier um eine Begütigung Jahves auch durch Opfer handelt. Dasselbe gilt auch von der Stelle 1. Sam. 13, 12. An andern Stellen ist jedoch das Opfern durch den Zusammenhang völlig ausgeschlossen. 1. Kön. 13, 6 kann **חִלָּה פָּנֵי יְהוָה** nur die Bedeutung von **הִתְפַּלֵּל** haben, da nach V. 5 der Altar, auf dem der Gottesmann hätte opfern können, ja eben geborsten war. Wenn 2. Chr. 33, 12 von dem nach Babel deportierten König Manasse berichtet wird: **חִלָּה אֶת־פָּנֵי יְהוָה**, so kann das doch nur, wie übrigens auch V. 13 bestätigt, bedeuten, dass Manasse im Exil Gottes Gnade anflehte. Oder sollte der Chronist wirklich meinen, dass Gott deswegen Manasse wieder nach Jerusalem zurückgeführt hat, weil der abgöttische König ihm in Babel Opfer dargebracht hätte? Ist eine solche Ansicht mit der Grundauffassung des Chronisten vereinbar? Auch Ps. 119, 58 lässt der Zusatz **בְּכָל־לֵב** wohl schwerlich für **חִלָּה פָּנֵי יְהוָה** den Begriff des Opfern zu. Ebenso legt Ex. 32, 11 die ganze Situation es unendlich viel näher, an ein Bittgebet als an eine Opferhandlung von seiten Mosis zu denken. Demnach bedeutet die Gleichsetzung von **חִלָּה פָּנֵי יְהוָה** mit Opfern eine unerlaubte Einschränkung und Verengerung des an sich viel weiteren Ausdrucks. Auch an unserer Stelle wird man den Ausdruck in dem weiteren Sinne zu fassen haben, der sowohl das Opfer als das damit verbundene Gebet einschliesst. Zu der Verbindung von Opfer und Gebet s. Gen. 12, 8; 26, 25. 1. Sam. 7, 9. 1. Kön. 8, 22—66, vgl. auch Fr. Heiler, Das Gebet<sup>5</sup>, München 1923, S. 71—80. Dass auch an unserer Stelle der Prophet diese Verbindung im Auge hat, wird durch die Analogie von 2, 13 nahe gelegt, wo ausdrücklich neben dem Opfer die unter heissen Tränen vorgetragenen Gebete der Gemeinde genannt werden, s. unten z. St.

Auffallend ist hier die Bezeichnung Gottes als אל statt des sonst in dieser Verbindung üblichen יהוה (1. Sam. 13, 12. 2. Kön. 13, 4. Jer. 26, 19. Sach. 7, 2; 8, 21 f., vgl. Ps. 119, 58) oder יהוה אלהים (Ex. 32, 11. 1. Kön. 13, 6. Dan. 9, 13. 2. Chr. 33, 12).

Die Verbindung פִּנְיָאֵל findet sich ausser an unserer Stelle nur noch einmal im A. T., und zwar in Zusammensetzung mit der Präposition לְ (Hi. 15, 4), s. B. I Kap. VIII § 10 S. 431. Im B. Maleachi wird der gemeinsemitische Gottesname אל ausser an unserer Stelle nur noch zweimal angewandt (2, 10 f.), s. B. I Kap. VI § 15 S. 286 f. Dabei dient er 2, 11 zur Bezeichnung einer ausserisraelitischen Gottheit (אל נֶכֶר), 2, 10 dagegen zur Bezeichnung des einen wahren Gottes in seiner Eigenschaft als Schöpfer, auf dessen Schöpferwillen nicht nur die Gemeindeglieder, sondern auch die Samariter den Ursprung ihres kreatürlichen Daseins zurückführen können. So erklärt sich die Wahl des Ausdrucks sowohl durch den intendierten universalistischen Charakter der Aussage als auch durch das Bestreben, den Gegensatz von Schöpfer und Geschöpf zur Geltung zu bringen. Nach Jes. 31, 3. Ez. 28, 2. Hos. 11, 9 bezeichnet אל Gott im Gegensatz zum Menschen (אָדָם bzw. אִישׁ). Das B. Maleachi knüpft diesen Gegensatz an die dem Gottesnamen אל am nächsten verwandte Bezeichnung אֱלֹהִים (3, 8). Offenbar soll auch an unserer Stelle אל den himmlischen Machthaber im Gegensatz und Unterschied von dem irdischen, dem פֶּהָה (V. 8), bezeichnen. Die Grundbedeutung von אל = Macht, Machtwesen (vgl. Dillmann, Theol. S. 210. Kittel, PRE<sup>3</sup> V S. 318) fügt sich hier jedenfalls gut dem Zusammenhang ein. LXX übersetzt אל mit θεοῦ ὑμῶν, scheint also eine suffigiertere Form vor sich gehabt zu haben. In suffigierter Gestalt kommt jedoch im A. T. אל nur in Verbindung mit dem Suffix der 1. Pers. Sg. vor (Ex. 15, 2. Jes. 44, 17. Ps. 18, 3; 22, 2. 11; 63, 2; 68, 25; 89, 27; 102, 25; 118, 28; 140, 7). Sollte daher nicht vielleicht die LXX in ihrer Vorlage אֱלֹהֵיכֶם vorgefunden haben? Riessler hält dies für den ursprünglichen Text. Peš. gibt wie in den meisten analogen Fällen (vgl. Ex. 32, 11. 1. Kön. 13, 6. 2. Kön. 13, 4. Jer. 26, 19. Sach. 7, 2; 8, 21 f.

Dan. 9, 13. 2. Chr. 33, 12) חָלוּנָא פְּנִי־אֵל durch צִלוּ קֹדֶם מְרִיא wieder; nur 1. Sam. 13, 12 und Ps. 119, 58 bietet sie dafür סָכַנִי לֹא־פִיךְ bzw. חוּא אִפִּי מְרִיא.

Die Aufforderung חָלוּ וְגו' wird von einer Reihe von Auslegern als Bussmahnung aufgefasst. So Kimhi, Theodor, Theodoret, Cyrill, Hieronymus, Cornel. a Lap. im Anschluss an Haymo, Rupertus, Lyranus, ebenso Grotius, J. H. Michaelis, Rosenmüller, Hitzig und neuerdings auch Wellhausen und Nowack<sup>2</sup>. Doch mit Unrecht. Der Parallelismus zwischen V. 8 und V. 9 wird bei dieser Auffassung völlig zerstört; unverständlich ist dann auch der Wunsch in V. 10, den Kultus zu sistieren. Die Worte können nur ironisch verstanden werden. So richtig Calvin, Drusius, Tarnov, Venema, Maurer, Reinke, Köhler, Keil, Pressel, Schegg, Knabenbauer, Marti, de Moor, Isopescul, J. M. P. Smith, Ehrlich, v. Hoonacker, Sellin, Nowack<sup>3</sup>.

וְיִרְחֲנֵנוּ ist eine nur hier vorkommende Form, ohne ם findet sie sich jedoch noch einmal (Ps. 67, 2) und ebenso einmal mit ם (Ps. 123, 2). LXX καὶ δεήθητε αὐτοῦ (Kod. A<sup>c.a</sup> [ras. A<sup>c.b</sup>] + ἵνα ἐλεήσῃ ὑμᾶς) und in Übereinstimmung damit auch die Tochterversionen: v. lat.<sup>5a</sup> (et rogate eum), syr.-hex. (וּבַעֲזוּ מִנָּה), arab. (وَأَطْلُبُوا مَعًا), aeth.

(wasebehewō = καὶ αἰνεῖτε αὐτόν, wobei dem Übersetzer vielleicht eine Form von αἰτεῖν bzw. αἰτεῖσθαι [verderbt zu αἰνεῖν] vorschwebte, vgl. Bachmann, Dod. S. 24). Faber (RBML VI S. 108) erklärt die LA der LXX aus einer anderen Kombination des hebräischen Konsonantentextes, wobei אֵל doppelt übersetzt worden sei: das eine Mal als Abkürzung von אֱלֹהִים, das andere Mal als Präposition אֶל, und zwar mit dem Suffix der 3. Prs. masc. verbunden: אֱלֹהֵינוּ = אֵלֵינוּ חָנַנּוּ, d. h. eum commovete ad misericordiam. Reinke vermutet als Vorlage der LXX: וְיִחַנְּנֵנוּ oder auch וְיִחַנְּנֵנוּ, Venema: וְיִחַנְּנֵנוּ, ebenso Isopescul, der dementsprechend den Text ändert, Dathe, Vollers (Dod. S. 74 bei Tichomiroff), Riessler: וְיִחַנְּנֵנוּ, Budde: וְיִחַנְּנֵנוּ.

Doch keine dieser Erklärungen kann als ganz befriedigend gelten. Das Pi'el von חָנַן bedeutet an der einzigen Stelle, wo es im A. T. vorkommt (Prov. 26, 25), „lieblich machen“ (gegen Faber und Reinke), das Hithpa'el entspricht zwar vollkommen

dem griechischen *δέομαι*, doch wird es im A. T. weder absolut gebraucht (gegen Venema und Isopescul), noch mit dem Akkusativ konstruiert (gegen Dathe, Vollers, Riessler), sondern entweder mit לָ (Hos. 12, 5. Hi. 19, 15. Est. 4, 8; 8, 3) oder mit אֶל־ (Gen. 42, 21. Dt. 3, 23. 1. Kön. 8, 33. 47. 2. Kön. 1, 13. Ps. 30, 9; 142, 2. Hi. 8, 5. 2. Chr. 6, 37) oder mit לִפְנֵי (1. Kön. 8, 59; 9, 3. 2. Chr. 6, 24) verbunden, s. Buhl, HW<sup>16</sup> s. v. Dementsprechend müsste man den Text, wollte man ihn nach der LXX rekonstruieren, in וְהִתְחַנְּנוּ אֵלָיו bzw. וְהִתְחַנְּנוּ לִפְנֵי oder וְהִתְחַנְּנוּ בְּחֶנְיוֹ bzw. וְהִתְחַנְּנוּ בְּחֶנְיוֹ sind abzuweisen.

Marti<sup>10</sup> zweifelt an der Zugehörigkeit von וְיִתְחַנְּנוּ zum ursprünglichen Text und KHS<sup>2</sup> streicht er es als Einschub, der zur Verdeutlichung der Ironie eingetragen sei, während er KHS<sup>4</sup> das Wort beibehält; ebenso wird es auch von Haller<sup>2</sup> beseitigt. Doch schwerlich mit Recht; der MT wird jedenfalls gestützt durch die Peš. (וִירְחֵם עֲלֵינוּ), die Paraphrase des Targ. (וִיקְבֵּל צְלוֹתָנָא = ut recipiat orationem nostram) und Vulg., allerdings mit der Einschränkung, dass letztere statt des Suffixes der 1. Prs. das der 2. Prs. (ut misereatur vestri) bietet. Die LA der Vulg. vertreten übrigens auch einige HSS der LXX: א<sup>c.a</sup> (ras. א<sup>c.b</sup>), HP 22. 36. 51 (bei J. M. P. Smith), die nach καὶ δεήθητε αὐτοῦ noch ἵνα ἐλεήσῃ ὑμᾶς einfügen; in Übereinstimmung damit auch kopt.-b. (nach Isopescul). Faber a. a. O. vermutet „die Vulg. hat wohl וְיִתְחַנְּנוּ gelesen und das vestri des Verstandes wegen dazu gesetzt, das letzte ו aber hat sie vor das folgende כִּי־יִרְחֵם gesetzt und es gegeben de manu enim vestra.“ Nach Reinke hat Hieronymus höchst wahrscheinlich das Suffix נִי vor Augen gehabt, doch habe er die 2. Prs. gewählt, um den Propheten auszuschliessen, weil er an den gesetzwidrigen Handlungen der Priester keinen Anteil hatte, ja sie vielmehr strafte. Nach dem MT schliesst der Prophet sich gerade nicht aus, er fühlt sich vielmehr solidarisch mit der Gesamtheit. Die Gesamtheit könnte nach dem Zusammenhang der Rede die Priesterschaft sein, vgl. v. Hoonacker; in diesem Fall hätte man vielleicht mit Venema (S. 109) ein Recht, hier einen Beweis für die Zugehörigkeit des Propheten zum Priesterstande zu erblicken, s. B. I Kap. I § 5 S. 42 ff. Doch offenbar handelt es sich hier um einen weiteren Kreis als die Priesterschaft. Die Gesamtheit,

die der Prophet ins Auge fasst, ist das ganze Volk, mit dem er sich gliedlich-organisch verbunden weiss und als dessen Repräsentanten die Priester erscheinen (Raschi, Lange), vgl. Reinke, Köhler, Keil, de Moor, J. M. P. Smith. Treffend bemerkt Kimḥi unter Berufung auf Ex. 34, 9: **וַיִּחַנּוּ כִּי הִנְבִּיאַ יֵשׁ לֹו צָרָה בְּצָרָתָם** d. h. denn ihr Leid ist des Propheten Leid. Nach Sellin, der die Zugehörigkeit Maleachis zum Priesterstande auf das entschiedenste in Abrede stellt (Zw. S. 536), erklärt sich der Ausruf als feststehender liturgischer Anruf an die Priester. Wellhausen und Nowack<sup>2</sup> übersetzen **וַיִּחַנּוּ** als Folgesatz (logischer oder zeitlicher Art), dagegen Reinke, v. Hoonacker, Duhm als Zwecksatz. Syntaktisch sind beide Auffassungen berechtigt, vgl. über die Anreihung von Zweck- und Folgesätzen mittels **ו** copul. Ges.-K.<sup>28</sup> § 165. 166. König, Synt. § 364. Brockelmann, V. Gr. II S. 489. Doch scheint es hier näher zu liegen, an einen durch **ו** copul. angeknüpften Objektssatz zu denken nach Analogie von Stellen wie Ex. 11, 2; 27, 20. Lev. 16, 2. Num. 5, 2. 1. Kön. 5, 20. Ru. 1, 9, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 157. König, Synt. § 361 g.

Die Begnadigung, von der der Prophet hier redet, ist ganz konkret zu fassen: sie besteht in der Herbeiführung der messianischen Zeit, deren Ausbleiben die Zweifel der Gemeinde an der Fortdauer der Liebesgesinnung Jahves hervorgerufen hatte, s. B. I Kap. V S. 196ff.

Der eschatologische Inhalt der Gebete der Priester entspricht dem Charakter der Zeit. Maleachis älterer Zeitgenosse, Tritojesaia, bietet das Muster eines derartigen Gebets (Jes. 63, 7—64, 11, vgl. besonders Jes. 63, 19ff.). Andere Beispiele innerhalb der nachexilischen Literatur sind: Mi. 7, 14—20. Dan. 9, 4—19. Thr. 5 (besonders V. 20ff.), dazu zahlreiche Psalmen (z. B. Ps. 80. 85. 89. 102. 126. 132, vgl. W. Staerk, Lyrik<sup>2</sup> [SAT III, 1] 1920, S. 119—159. 45—64).

**וְזֶה מִיָּדְכֶם הִיָּתָה זֹאת** ist eine nur hier vorkommende Verbindung; dagegen findet sich die Verbindung von **וְזֶה הִיָּתָה זֹאת** mit **מִיָּדְי** noch Jes. 50, 11. Die suffigiierte Form von **יָד** mit vorangestellter Präposition **בֵּן** ist für das B. Maleachi charakteristisch (1, 10. 13; 2, 13); ausserhalb desselben findet sich **מִיָּדְכֶם** nur noch zweimal im A. T. (2. Sam. 4, 11. Jes. 1, 12), doch vgl. auch **יָדְכֶם**.

12, 21. 23 (מִידֶכָּךְ). Die von Ehrlich vorgeschlagene Änderung von מִידֶכָּךְ in מֵאֵתְּכֶם nach Ps. 118, 23 ist überflüssig. LXX bietet ἐν χειρὶν ὑμῶν, vermutlich las sie in ihrer Vorlage בְּיָדְכֶם bzw. בְּיָדֵיכֶם, vgl. Vollers, Dod. S. 74 (bei Tichomirow). Auch Peš. (דְּבִאֲדִיכֶן) setzt diese LA voraus, während Targ. und Vulg. mit MT übereinstimmen. Einige Kodd. (s. Ginsburg HB z. St.) haben übrigens nach וְאֵת noch ein לָכֶם. Nach Analogie von Jes. 50, 11 bedeuten die Worte: ihr selbst habt es, bewirkt bzw. herbeigeführt bzw. angerichtet.

Peš. hat vor בְּאֲדִיכֶן noch ein ד; ebenso leitet aeth. den Satz durch die Kausalpartikel 'esma ein; auch das enim der Vulg. liegt auf derselben Linie. Offenbar fassten demnach die genannten Versionen die Worte als Begründungssatz zu der vorhergehenden Aufforderung. So ebenfalls Luther und Grotius, vgl. auch Hitzig. Doch diese Erklärung ist nur zulässig, wenn man die vorhergehende Aufforderung im Sinne einer ernstgemeinten Bussmahnung (s. oben S. 87) versteht. Eher schon könnte man daher die Worte zu dem Folgenden ziehen. So fasst Reinke sie als Begründung der Frage הֲיִשָּׂא כִפֶּם פָּנִים: da solches von euch Priestern geschieht, so wird er euer Flehen und Bitten nicht erhören. Andere wie Wellhausen, Reuss, G. A. Smith, Sellin, Procksch fassen sie als die Protasis eines Bedingungssatzes, dessen Apodosis mit הֲיִשָּׂא anhebt: geschieht solches von euren Händen, wird er um eurerwillen Gunst zuwenden bzw. wenn dergleichen Gaben von eurer Hand kommen, kann er dann Rücksicht auf euch nehmen? Vgl. auch Isopescul und v. Hoonacker. Bei dieser Erklärung wird jedoch die Symmetrie zwischen V. 8 und V. 9 gestört. Dagegen wird diese Symmetrie, wenn auch nur scheinbar, gewahrt durch die Annahme, die Worte מִידֶכָּךְ וְאֵת הָיָתָה וְאֵת seien ein paränetischer Zwischensatz, dessen Zweck es ist, auf einen notorisch vorliegenden Tatbestand hinzuweisen, um „die Angeredeten an einer unrichtigen, nur ihrem eigenen persönlichen Wunsche entsprechenden Beantwortung der ihnen vorgelegten Frage zu verhindern“ (Köhler, vgl. auch Calvin, Ewald, Keil, Knabenbauer). Als Zwischensatz fasst auch Riessler die Worte, indem er in Anlehnung an das mischnische מִיד (= von der Hand weg, sofort) übersetzt: sogleich möge das von euch geschehen. Doch ganz abgesehen von der Willkürlichkeit

dieser Übersetzung, machen die Worte, als Zwischensatz genommen, den Eindruck einer störenden Unterbrechung des Zusammenhangs.

Recht annehmbar ist daher der Vorschlag von Marti<sup>Do</sup>, dem sich Sievers, Nowack<sup>Ki</sup>, J. M. P. Smith (nicht aber Marti<sup>KHS</sup> und Nowack<sup>3</sup>) angeschlossen, es handle sich hier um eine in den Text eingedrungene Randbemerkung, die die Grösse des Vergehens hervorheben soll. Doch zum mindesten ebenso wahrscheinlich dürfte die Annahme sein, dass wir es hier mit einem Ausruf des Propheten selbst zu tun haben. Die ursprüngliche Stelle des Ausrufes wäre dann allerdings nicht vor der Frage **הֲיִשָּׂא יְהוָה**, sondern nach derselben als Abschluss des Verses zu denken. In diesem Falle würde sich **וְזֹאת** natürlich nicht auf die Darbringung fehlerhafter Opfertiere beziehen (Köhler, Keil, Nowack<sup>3</sup>, v. Hoonacker), sondern auf die Vergeblichkeit des Flehens um Begnadigung.

In **וְזֹאת** ist der Ton von der letzten auf die vorletzte Silbe zurückgezogen, um das Zusammentreffen zweier Tonstellen zu vermeiden. Vgl. über das sog. **נְסֻיג אֶחָד** Ges.-K.<sup>28</sup> § 29 d. e. Olshausen, Lehrb. S. 164 f. König, Lehrgeb. I, 1 S. 82 f. Bauer-Leander, HG § 13 p. Zu dem Dageš forte euphonicum conjunctivum in **וְזֹאת** s. Ges.-K.<sup>28</sup> § 20 c. f. König a. a. O. I, 1 S. 55 ff. Olshausen a. a. O. S. 154. Bauer-Leander a. a. O. § 15 p.

Rückt man die Worte **מִיָּדְכֶם הֵיחָדָה וְזֹאת** an das Ende des Verses, dann schliesst sich in treffender Weise an die Aufforderung in Gl. a die Frage in Gl. bβ: **הֲיִשָּׂא מִכֶּם פְּנִיָּם**. LXX *εἰ λήψομαι ἐξ ὑμῶν πρόσωπα ὑμῶν*; in Übereinstimmung damit auch v. lat.<sup>sa</sup>, syr.-hex. und kopt.-b. (nach Isopescul); etwas abweichend arab. **أَأَخَذُ مِنْكُمْ لُجُوهَكُمْ** und noch mehr

aeth. *waterē'ejū la'emṣa 'ādalū lagaṣṣekemmū* = *καὶ ὀρᾷτε, εἰ λήψομαι πρόσωπον ὑμῶν*. Die Vorlage der LXX scheint demnach gelautet zu haben: **הֲיִשָּׂא מִכֶּם פְּנִיָּם**. Ähnlich, doch ohne **מִכֶּם**, scheint auch die Peš. gelesen zu haben, jedenfalls lässt ihr Text **לֹא אִשָּׂא פְּנִיָּם** (לא אסב באפֿיכון) als Vorlage **מִכֶּם פְּנִיָּם** vermuten. Identisch mit dem MT ist nur die Vulg., während die Paraphrase des Targ. (**הִיתְנַסְבוֹן לְכוֹן אִפִּין**) = *num recipientur*

vobis facies) zu keinerlei sicheren Rückschlüssen berechtigt. Ob man mit LXX und Peš. die 1. Prs. oder mit dem MT die 3. lesen soll, ist für den Sinn irrelevant, doch möchte ich sowohl wegen des Zusammenhangs mit Gl.a als auch wegen des Parallelismus mit dem הִישָׁא in V. 8b die 3. Prs. beibehalten. Das unmittelbar darauf folgende אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת scheint allerdings mehr für die 1. Prs. zu sprechen, doch gehört diese Formel, wie oben (S. 91) vermutet worden, vielmehr hinter die hierher zu rückenden Worte מִיִּדְכֶם הִיָּתָה זֹאת.

Schwieriger ist das מִכֶּם. Mehrere Ausleger fassen das מִן partitiv. So Kimhi (מִכֶּם = לְאֶחָד מֵכֶם), Coccejus, Drusius, Tarnov, Maurer, Hitzig, Riessler, Marti<sup>Do</sup> (מִכֶּם פָּנִים = מִפְּנֵיכֶם פָּנִים = irgend jemand von euch), Haller<sup>2</sup>. Andere halten es für das מִן der Richtung = vor euch (Pressel) bzw. von euch her (v. Orelli); nach letzterem gibt מִן die Richtung an, von welcher her Gott veranlasst sein könnte, Gunst zu bezeigen; ganz ähnlich auch v. Hoonacker: sera-t-il de votre part amené à des égards? Andere nehmen es in kausativer Bedeutung = eurentwegen, um eurentwillen. So Venema, Köhler, Keil, Knabenbauer, de Moor, Sellin.

Doch keine von diesen Erklärungen wird dem Parallelismus zwischen V. 8b und V. 9b gerecht. Will man ohne Textänderung den Parallelismus aufrecht erhalten, so müsste man annehmen, dass die beiden Konstruktionen נִשָּׂא מִן פ' פָּנִים und נִשָּׂא פְּנֵי פ' gleichwertig seien. So Buhl (HW<sup>16</sup> s. v. נִשָּׂא S. 523), Wellhausen, Nowack, J. M. P. Smith, vgl. auch Reuss, Ewald, Pocock, Cappellus. Doch die Konstruktion נִשָּׂא מִן פ' פָּנִים steht ganz vereinzelt im A. T. da, auch ist die Wortstellung ungewöhnlich. Ehrlich hält den Ausdruck, der sich ihm sogar barbarisch anhört, für korrupt, doch erklärt er gleichzeitig, dass er nicht imstande sei zu sagen, was ursprünglich dafür gestanden haben mag. Jedenfalls wird er darin recht haben, dass hier ein Textfehler vorliegt. Ein Vergleich mit LXX und Peš. scheint folgende Annahme nahezulegen. Der Abschreiber schrieb statt פָּנִים vielmehr פְּנֵיכֶם, setzte dann die Korrektur מִכֶּם an den Rand zum Zeichen dessen, dass statt des letzten Konsonanten in פָּנִים vielmehr die Konsonanten כֶּם zu lesen seien. Vom Rande drang dann die Korrektur in den Text und blieb vor dem Korrigendum stehen. Die Peš. übersetzte nur das Korrektum, die LXX dagegen Korrektur und Korrektum.



Eine Antwort auf die von ihm aufgeworfene Frage gibt der Prophet nicht; sie ist selbstverständlich verneinend. Das, was von dem Gouverneur, dem irdischen Herrn, gilt, gilt natürlich erst recht von Gott, dem himmlischen Herrn. An Stelle der Antwort tritt nur der klagend-wehmütige Ausruf: ihr selbst habt es verwirkt. Wenn eure flehentlichen Gebete um den Beginn der messianischen Zeit jetzt unerhört bleiben, wer ist daran schuld? Ihr, Priester, ganz allein! So spricht Jahve der Heere.

Die den Vers abschliessende Formel אָמַר יְהוָה זְכָרוֹת wird als Zusatz gestrichen von Marti<sup>10</sup> (aber nicht KHS<sup>4</sup>), Sievers, Nowack<sup>3</sup>, Sellin; auch v. Hoonacker lässt sie unübersetzt; doch liegt zu der Streichung kein zureichender Grund vor, vgl. J. M. P. Smith z. St. und Budde z. 1, 8.

Zu der von Riessler bestrittenen Echtheit unseres Verses s. B. I Kap. VII § 2 S. 360 f.

Unser Vers ist in mehrfacher Beziehung sehr charakteristisch. So zunächst für den Gottesbegriff des Propheten: Jahve ist das im Himmel, was auf Erden der Peḥa ist — ein hoher Herr, ein gewaltiger Machthaber, dem man nicht anders als mit Geschenken nahen darf; die Geschenke müssen fehllose Opfergaben sein; nur dann hat Gott daran ein Wohlgefallen, nur dann erhört er die Gebete der Darbringer.

Welch ein ungeheurer Abstand zwischen Maleachi und den vorexilischen Propheten! Wie schroff stellen diese den Kultus und die ethischen Forderungen der Jahvereligion einander gegenüber! Wie wesenlos erscheint einem Amos der Opferdienst im Vergleich mit der Handhabung einer unparteiischen Rechtspflege (Am. 5, 22 ff.)! Und ist sein Urteil nicht auch das des Jesaia (Jes. 1, 11 ff.)? Was bedeutet für Hosea das Opferritual neben Liebe und Gotteserkenntnis (Hos. 6, 6)? Verschwinden für den Verfasser von Micha 6, 6 ff. nicht Tausende von Widdern und ungezählte Ströme von Öl hinter den drei ethischen Grössen: Recht, Liebe, Demut? Ist für Jeremia (Jer. 7, 21 ff.) nicht Gehorsam, das Hören auf die Stimme Jahves, alles, dem gegenüber Brandopfer samt Schlachtopfern in ein Nichts zusammenschrumpfen? Vgl. B. I Kap. VI § 32 S. 327. Wie ganz anders Maleachi! Hier ist der Kultus, und zwar der legitime, korrekte Kultus das Herz der Religion, ihr A und ihr O. Der korrekt geübte Zeremoniendienst macht das Gebet wirksam und verbürgt

seine Erhörung, ist der Schlüssel zum Tor der Endzeit, der Weg, der zum messianischen Reich führt, vgl. B. I Kap. VI § 4 S. 256. § 31 S. 323 f.

### Zusammenfassung.

In dem vorhergehenden Verse (8b) war konstatiert worden, dass man beim Gouverneur mit fehlerhaften Gaben nichts ausrichten könne. Um wieviel weniger bei Gott — das besagt unser Vers. Ironisch fordert der Prophet seine Zuhörer auf, unter Darbringung der genannten mangelhaften Opfergaben bzw. auf Grund derselben Gott um den baldigen Anbruch der messianischen Zeit anzuflehen. Verwundert fragt dann der Prophet, ob wohl ein derartiges Gebet auf Erhörung rechnen könne, ob der durch den inkorrekten Kultus schwer beleidigte Gott wohl die Beter eines Blickes würdigen werde. Die verneinende Antwort liegt auf der Hand. Der Prophet spricht das „Nein“ allerdings nicht aus, wohl aber ergeht er sich in einem Ausdruck klagenden Vorwurfs über die, welche das „Nein“ verschuldet und das „Ja“ verwirkt: es sind die Priester selbst, ihre eigene Hand hat das angerichtet. Kurz gesagt, der illegitime Kultus entkräftet das Gebet um das Kommen des messianischen Reichs, ist das Haupthindernis für den baldigen Anbruch der End- und Herrlichkeitszeit.

### β) V. 10: Die zweite Folge der Altarverachtung: die Aufforderung zur Einstellung des Tempeldienstes.

O schlösse doch vollends einer unter euch beide Torflügel ab, damit ihr nicht vergeblich meinen Altar in Brand stecktet! Keinen Gefallen habe ich an euch, spricht Jahve der Heere, noch mag ich Opfergabe von eurer Hand.

In Form eines Wunschsatzes zieht dieser Vers die Konsequenz aus dem in V. 9 liegenden Gedanken von der ausserordentlichen Wertschätzung des legitimen Kultus. Eingeleitet wird dieser Wunschsatz mit den Worten **כִּי גַם־בְּכֶם**. Gestützt wird der MT durch Peš., Targ., Vulg., Symm. und Theod. Dagegen bietet LXX *διότι καὶ ἐν ὑμῖν*, dieselbe LA setzen auch die Tochterversionen voraus. Offenbar las die LXX statt **כִּי** vielmehr **כִּי**, verwechselte also die beiden Konsonanten **כ** und **ב**;

bei der grossen Ähnlichkeit beider in der althebräischen Schrift scheint diese Annahme durchaus wahrscheinlich. Die gleiche LA wie die LXX bietet übrigens auch eine hebräische HS (Kenn. 30 bei Isopescul). Der Wunschsatz erscheint hier wie öfters in Gestalt eines Fragesatzes, vgl. z. B. Num. 11, 4. 2. Sam. 15, 4; 23, 15. Ps. 4, 7, s. zu dieser Art von Wunschsätzen Ges.-K.<sup>28</sup> § 151 a. König, Synt. § 354 d—i. Brockelmann, V. Gr. II S. 32 f. Auffallend ist jedoch, dass das dem Anschein nach als Prädikat zu יָנִי gehörende Verbum (יָנִי) mittelst ו̣ angereicht ist. Allerdings liest eine hebräische HS (Kenn. 384 bei de Rossi III z. St.) das Verbum ohne ו̣. Sollte das nicht vielleicht die ursprüngliche LA sein? Auch LXX und Peš. scheinen das Fehlen des ו̣ zu bezeugen. Die Ausleger haben jedoch von dieser Möglichkeit ganz abstrahiert. Ges.-K.<sup>28</sup> § 151 a begnügt sich mit der Erklärung, im vorliegenden Fall sei der eigentliche Wunschsatz dem Fragesatz koordiniert. Ganz ähnlich Isopescul: der Wunschsatz besteht aus zwei Sätzen, einem Fragesatz und dem eigentlichen Wunschsatz, welchem der Fragesatz koordiniert ist, vgl. auch J. M. P. Smith. Nach Köhler ist die Rede hier anakolutisch, indem das relativisch Unterzuordnende durch ו̣ kopulativ koordiniert sei (quis etiam est inter vos — et claudet valvas? statt: quis est inter vos, qui etiam claudat valvas).

In ganz analogem Sinn ist der Text aufgefasst worden von Peš. (כִּינֹו אִיתָ בְּכֹן דְּנִאחֹוד תִּרְעִי), Vulg. (quis est in vobis, qui claudat ostia), Symm., Theod. (τίς ἐστὶν ἐν ὑμῖν ὁ κλείων τὰς θύρας), ebenso Riessler; auch Reinke gibt die Möglichkeit dieser Erklärung zu, doch die von ihm als Analogie angeführten Stellen (Gen. 49, 25. Jes. 10, 10; 13, 14. Hi. 29, 12) sind nicht beweisend. Auch lässt sich sonst im A. T. wohl die asyndetische, nicht aber die syndetische Koordination von Relativsätzen nachweisen. Auch die von Reinke selbst bevorzugte Ansicht, dass das ו̣ hier einen Zwecksatz einleite, gibt den Worten eine schiefe Wendung. Näher läge es jedenfalls, nach dem Muster analoger Konstruktionen (Num. 23, 19. Hos. 14, 10. Jes. 40, 25; 53, 2. Jer. 9, 11; 23, 18. Ps. 107, 43) mit König (Synt. § 364 c) יָנִי als Folgesatz zu fassen. Zu der Anreihung von Folgesätzen durch ו̣ copul. s. Ges.-K.<sup>28</sup> § 166. Brockelmann, V. Gr. II S. 489. Neben dieser Erklärung wäre es auch möglich, das ו̣ ähnlich wie Ps. 115, 7 als ו̣ apodosis zu fassen, d. h. als ו̣, das das Prädikat

an das Subjekt anreicht, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 143 d. König, Synt. § 341 m. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 309 b. Schliesslich wäre noch zu erwägen, ob nicht die Konstruktion des mit **כִּי** eingeleiteten Fragesatzes hier nach Analogie eines mit **כִּי־יָתֵן** eingeführten gestaltet sei. Bei letzterer Art von Fragesätzen wird jedenfalls der Inhalt des Wunsches mehrfach mit **ו** angereiht, z. B. Dt. 5, 26. Hi. 19, 23, vgl. Brockelmann, V. Gr. II S. 32 f.

Die Form **וַיִּסְגֵּר** mit **ו** copul. findet sich übrigens nur an unserer Stelle; ebenso kommt die Form **וַיִּסְגֵּר** ohne **ו** copul. auch nur einmal vor (Hi. 12, 14), während die 3. Prs. Sg. m. Imprf. mit **ו** cons. mehrfach, genauer sechsmal begegnet (Gen. 2, 21; 7, 16. Ri. 3, 22 f. 2. Kön. 4, 33. 2. Chr. 28, 24), s. B. I Kap. VIII § 10 S. 433. Für **וַיִּסְגֵּר** bietet die LXX *καὶ συγκλείουσινται*, ebenso auch die Tochterversionen, von denen übrigens syr.-hex. noch den Zusatz **אֶחָדָה** = simul, una = *ἄμα* = **יַחְדָּו** aufweist; demnach las die LXX wohl **וַיִּסְגֵּרוּ**, doch wird der MT bestätigt durch Peš., Targ. und Vulg.

**דִּלְתָיִם** bezeichnet hier wie 1. Kön. 7, 50. 2. Chr. 4, 22 u. ö. die Doppeltüre, die beiden Torflügel. Die Erwähnung des **מִזְבֵּחַ** in Gl. aβ zeigt deutlich, dass es sich hier ebenso wie an den beiden genannten Stellen nur um eine Tür oder ein Tor des Tempels handeln kann; daher auch Targ. das Wort mit **בֵּית מִקְדָּשִׁי** umschreibt. Peš. bietet **תַּרְעִי** ebenso wie Hi. 31, 32, las also möglicherweise **דִּלְתָיִם**.

Die meisten Ausleger denken an die Tür bzw. das Tor des inneren Vorhofs, genauer das Tor, das aus dem äusseren in den inneren Vorhof führte, vgl. Hitzig, Reinke, Köhler, Keil, Knabenbauer, Isopescul, de Moor, Driver, Tichomiroff, Marti, v. Hoonacker. Der Zusammenhang unserer Worte mit Gl. aβ, wo vom Brandopferaltar die Rede ist, legt allerdings diese Erklärung besonders nahe, sonst könnte der Ausdruck **דִּלְתָיִם** sich ebensogut auf das Eingangstor zum äusseren Vorhof beziehen. Dass der zweite Tempel (der sog. Tempel Z<sup>e</sup>rubbābels) zwei Vorhöfe, einen äusseren und inneren, besessen, scheint jedenfalls aus der Notiz 1. Makk. 4, 38. 48 (*αὐλάι*) hervorzugehen, vgl. Benzinger, Arch.<sup>3</sup> S. 335. Leider lässt sich bei unserer mangelhaften Kenntnis des zweiten Tempels nichts Näheres über die Zahl und Beschaffenheit der Tore des Vorhofes bzw. der Vorhöfe sagen. Ausdrücklich bezeugt ist allerdings das Vorhandensein eines Tores bzw. von

Doppeltüren für den Vorhof durch Josephus (c. Ap. I § 198), auch 1. Makk. 4, 38 scheinen die *πόλαι* die gleiche Bedeutung zu haben, vgl. Ps. 118, 19 f. Zu der Zahl der Tore des äusseren Vorhofs, sowie der der inneren Vorhöfe im herodianischen Tempel s. einerseits den Mišnatraktat Middoth I, 3 ff. (O. Holtzmann, Middot. Text, Übersetzung und Erklärung, Giessen 1913, S. 49–53) und andererseits Josephus (Antt. XV, 11, 5 §§ 410 ff. Bell. jud. V, 5, 2 f. §§ 198 ff.), vgl. auch Nowack, Archäol. II S. 75–81. Volz, B. A. S. 46–51. Auf Grund der Angaben in Middoth I, 3 über die fünf Tore des Tempelberges (die beiden Huldatore im Süden, das Kiphonos[Coponius]tor im Westen, das Toditor im Norden und das Susator im Osten) hat Graetz (GJ II, 2 S. 103 f.) die genannten Tore bereits für den Tempel Z'rubbäbels angenommen und mit dieser Annahme auch bei Hedwig Anneler (Zur Geschichte der Juden von Elephantine, Bern 1912, S. 79) Zustimmung gefunden, doch schwerlich mit Recht.

Ebensowenig wie über die Vorhoftore des zweiten Tempels lässt sich auch mit Sicherheit etwas über die Türen des eigentlichen Tempelgebäudes sagen. Der salomonische Tempel hatte bekanntlich zwei Türen: eine aus zwei Türflügeln mit drehbaren Blättern bestehende viereckige aus Zypressenholz, die zum Vorderraum führte (1. Kön. 6, 34), und eine fünfeckige aus Ölbaumholz, die den Eingang zum Hinterraum bildete (1. Kön. 6, 31). Der herodianische Tempel dagegen hatte nur eine mit einem kostbaren Vorhang bedeckte vergoldete Tür zum Vorderraum, während das Allerheiligste vom Heiligen lediglich durch einen Doppelvortrag geschieden war (Josephus, Bell. jud. V, 5, 4 f. §§ 211 f. 219, vgl. Nowack, Archäol. II S. 81). Der Tempel in Elephantine hatte gar fünf Tore mit hölzernen (?) Torflügeln, s. Sachau APE, Pap. I Z. 9 f., vgl. auch Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine, Leipzig 1911, S. 3. Staerk, Alte und neue aramäische Papyri, Bonn 1912, S. 26.

Im Tempelgebäude Ezechiels hat sowohl der *היכל* als auch das Allerheiligste je eine Tür mit zwei Türflügeln, wobei jeder Türflügel aus zwei drehbaren Türblättern besteht (Ez. 41, 23 f.). Ob man auf Grund von 1. Makk. 1, 22; 4, 51 mit Nowack (Arch. II S. 72) annehmen darf, dass im Tempel Z'rubbäbels der Eingang sowohl zum Heiligen als zum Allerheiligsten nur durch einen Vorhang verschlossen war, muss dahingestellt bleiben. 1. Makk. 4, 38 werden *πόλαι* erwähnt, doch scheinen sie sich auf

die Tore des inneren Vorhofs zu beziehen (vgl. oben S. 97). Andererseits dürfte es auf Grund von Neh. 6, 10 feststehen, dass ebenfalls der **הַיָּכָל** des zweiten Tempels Flügeltüren (**דְּלִתוֹת הַהַיָּכָל**) besessen. Auch der Chronist, der bei seinen Angaben über den Tempel Salomos vielfach die Verhältnisse des zweiten Tempels im Auge hat (vgl. z. B. 2. Chr. 4, 8 mit 1. Kön. 7, 48), erwähnt im Unterschiede vom Königsbuch sowohl eine Tür des Vorhofs (2. Chr. 4, 9) als auch eine Tür zur Tempelvorhalle (2. Chr. 29, 7, wo allerdings LXX statt **הַיָּכָל** vielmehr *τοῦ ναοῦ* bietet).

In der Chronik (1. Chr. 9, 26 f.) erscheint das Schliessen der Tempeltore als Obliegenheit der Torhüter (**הַשְּׁעָרִים**), die hier allerdings zu den Leviten gerechnet werden, vgl. Gr. Baudissin, GAP S. 157 ff. Am Heiligtum zu Silo war es die Sache des jungen Samuel (1. Sam. 3, 15), der dem Chronisten übrigens auch als Levit gilt (1. Chr. 6, 12. 18 ff.). Anderwärts im A. T. wird das Recht auf Schliessen bzw. Öffnen der Tempeltore auch von Laien wie Š'ma'ja (Neh. 6, 10) in Anspruch genommen; auf der gleichen Linie liegen übrigens auch die Angaben der Chronik über 'Abaz (2. Chr. 28, 24, vgl. 29, 7). Wellhausen will den Ausdruck „die Tür schliessen“ metaphorisch fassen wie im vulgären Deutsch: die Bude zumachen. Der Zusammenhang mit dem Folgenden **וְלֹא־תֵאֵרֶוּ וְגו'** zeigt jedoch deutlich, dass die Redewendung nicht in bildlichem, sondern in eigentlichem Sinn zu verstehen ist. Wie sollte übrigens auch der Prophet zu diesem Germanismus kommen?

An den Wunschsatz in Gl.aa reiht sich der Satz **וְלֹא־תֵאֵרֶוּ** an. Zu der Anknüpfung von negativen Finalsätzen mit **וְ** vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 109g. 165a. LXX bietet *καὶ οὐκ ἀνάψεται τὸ θυσιαστήριόν μου δωρεάν*. Von den Tochterversionen bestätigt nur die v. lat.<sup>sa</sup> (et non succendetur altare meum gratis) diesen Text; dagegen setzen syr.-hex., aeth. und kopt.-b. (nach Isopescul) in Übereinstimmung mit MT die LA *ἀνάψετε* voraus, vermutlich ebenfalls die arm. (nach Isopescul); die gleiche LA auch in einer Reihe von HSS der LXX (vgl. J. M. P. Smith), sowie bei Theodoret, Theodor und Cyrill. Die arab. **وَلَا تَقْدِمُوا عَلَى مَذْبَحِي** = ne offeratis super altare meum) berührt sich hier mit Peš. **לֹא תִקְרְבוּ**

וְלֹא תִקְרְבוּ = ne offeratis super altare meum) und Targ. (וְלֹא תִקְרְבוּ) = ne offeratis super altare meum oblationem exsecrandam). Nach Isopescul beruht übrigens der Text der arab. auf einer Korrektur nach den beiden genannten Hauptversionen. Von der arab. und ebenso vom MT unterscheidet sich jedoch Peš. durch das Fehlen des ו vor לֹא. Die Vulg. bietet wohl das ו, läßt aber ebenso wie Symm. und Theod. (καὶ ἀνίστανται) das לֹא weg, auch scheint sie statt תִּקְרְבוּ die 3. Prs. Sg. m. יִקְרַב gelesen zu haben (et incendat altare meum etc.). Im Hinblick auf die Vulg. und LXX emendiert Graetz תִּקְרְבוּ in תִּבְעֵרוּ, während Bachmann (Dod. S. 24) nach Peš. und Targ. תִּקְרְבוּ für die ursprüngliche LA hält. Doch erscheint keine der beiden Korrekturen als erforderlich.

הָאֵיר bedeutet hier wohl schwerlich wie Ex. 14, 20. Ps. 77, 19; 97, 4; 105, 39. Neh. 9, 12. 19 erleuchten. So mit Unrecht Lange, Ewald, Keil, Köhler. An ein Erleuchten des Altars durch Lichter (Ewald) kann vollends nicht gedacht werden, noch viel weniger aber an das Aufleuchtenlassen des kultischen Pompes (Lange). Wie Jes. 27, 11 und Ps. 18, 29, bedeutet hier הָאֵיר anzünden. So LXX (ἀνίστανται), Vulg. (incendere), Kimḥi, I.-Ezra (הַבְעִיר), Calvin, Cappellus, Grotius, Clericus, Venema, Maurer (accendere, incendere), Reinke, Marti, Duhm, Haller<sup>2</sup>, Isopescul, Procksch (anzünden), Wellhausen (in Brand stecken), Sellin, Nowack<sup>3</sup> (entzünden).

Der Ausdruck הָאֵיר מִזְבֵּחַ ist synekdochisch gemeint = das Altarfeuer anzünden. Die Form תִּקְרְבוּ ebenso wie die Verbindung von הָאֵיר mit מִזְבֵּחַ nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434. § 10 S. 430. Im kultischen Sprachgebrauch (des P) wird הָאֵיר nur in intransitivem Sinn = leuchten, von den Lampen des siebenarmigen Leuchters (Ex. 25, 37. Num. 8, 2) gebraucht. Das den Priestern obliegende Anzünden des Altarfeuers dagegen bezeichnet P durch נָתַן אֵשׁ (Lev. 1, 7) oder durch בָּעַר עֵצִים (Lev. 6, 5) bzw. הִקְיֵד (Lev. 6, 5 f.). Der Zweck des Feueranzündens ist natürlich die Darbringung von Opfern. Daher haben Peš. und Targ. nicht unrecht, wenn sie den Ausdruck הָאֵיר מִזְבֵּחַ durch קָרַב (= opfern) wiedergeben.

מִזְבֵּחַ bedeutet hier selbstverständlich den Brandopferaltar im Vorhof des Tempels, vgl. Reinke, Keil, Hitzig, de Moor, Driver, Isopescul, Tichomiroff.

הֵנָּה hat hier, wie die Motivierung in Gl.b zeigt, in Übereinstimmung mit Prov. 1, 17 und Ez. 6, 10 die Bedeutung von vergeblich, frustra. Der Dienst am Altar ist wirkungs- und daher auch zwecklos, denn weder an den Opfergaben noch an ihren Darbringern findet Jahve Wohlgefallen, vgl. v. Orelli, Marti, v. Hoonacker, Duhm, Isopescul, J. M. P. Smith. Ganz falsch ist es daher, wenn LXX und Vulg. הֵנָּה im Sinne von δωρεάν bzw. gratuito fassen. Diese Auffassung war für Hieronymus im Zusammenhang mit der Übersetzung des ganzen Verses die Veranlassung zu einer Erklärung von V. 10, die, namentlich unter den älteren Auslegern, sich einer besonderen Beliebtheit erfreute. Er übersetzt: quis est in vobis, qui claudat ostia et incendat altare meum gratuito und erklärt die Worte als einen Hinweis auf die Tatsache, dass keiner der am Tempel Angestellten seine Dienstleistungen unbesoldet zu verrichten brauche: nullus enim in vobis est usque ad extremum ministerium, non dico pontifex, non sacerdos, non Levita, non cantor, sed ne janitor quidem et is, qui ignem supponit altari ad cremandum holocausta, qui non a me mercedem accipiat laboris sui. Der Hinweis auf diese Tatsache aber sei eine Motivierung der Bussmahnung V. 9.

An die Übersetzung der Vulg. lehnt sich die Erklärung derer, die in V. 10 vor allem den Vorwurf schnöder Gewinnsucht oder sträflicher Nachlässigkeit von seiten der Priester erblicken. Grotius meint, der Prophet werfe den Priestern vor, dass sie nicht einmal die einfachsten Dienstleistungen wie das Schliessen der Türen oder das Anzünden der Opferfeuer ohne entsprechende Gratifikation zu tun pflegen. Auch Raschi erwähnt diese Ansicht als eine unter den Rabbinen verbreitete. Cornel. a Lap., Calmet, Tarnov, sowie Pocock im Anschluss an Ribera, Menocchi, Tirinus, Junius und Tremellius erblicken in V. 10 vor allem den Hinweis auf einen erschwerenden Umstand für den nachlässigen Betrieb des Kultus. Trotz der Besoldung ihres Dienstes haben die Priester kein Interesse an der korrekten Ausübung der kultischen Vorschriften. Ähnlich erklärt auch Cappellus die Worte in erster Linie als Ausdruck des Undanks gegen Gott und gewinnsüchtigen Geschäftssinnes, den der Prophet den Priestern vor-



wirft. Die Rüge der Gewinnsucht klingt auch in der Erklärung durch, die Theodor von der Stelle gibt. Doch liegt bei ihm der Hauptnachdruck auf der Drohung, dass Gott den Tempel schliessen werde und die Priester dann ihrer Einnahmen verlustig gehen werden. Auch für Theodoret und Cyrill ist V. 10 vor allem Drohweissagung von der Schliessung des Tempels, d. h. von der Aufhebung und Ausserkraftsetzung des altt. Kultus. Letztere Erklärung ist hauptsächlich bedingt durch die Textgestalt der LXX, die V. 10 als kausalen Aussagesatz fasst, wie andererseits die Auslegung der Worte im Sinne eines Tadelsvotums auf ihre Fassung als Fragesatz zurückgeht (Hieronymus, Grotius, Cornelia Lap., Pocock).

Die beiden genannten Auffassungen von V. 10a sind jedoch mit dem MT ganz unvereinbar. Nach diesem kann V. 10a nur als Wunschsatz gefasst werden, an den mittelst 1 copul. ein Folge- oder Finalsatz (10aβ) angeschlossen ist. Der Sinn des Doppelsatzes ist folgender: O, möchte doch der Tempel lieber ganz geschlossen werden, damit die Priester nicht vergeblich das Opferfeuer auf dem Altar anzuzünden brauchen. Dies auch die Erklärung von Kimhi, Raschi, Rosenmüller, Umbreit, Köhler, Lange, Keil, Reinke, Knabenbauer, de Moor, Orelli, Nowack<sup>3</sup>, Marti, Riessler, Isopescul, v. Hoonacker, J. M. P. Smith.

Der Prophet zieht demnach hier also die Konsequenz aus dem Gedanken, den V. 9 in Form einer ironischen Aufforderung zum Ausdruck gebracht hatte, dass der illegitime Kultus das Haupthindernis für den Anbruch der messianischen Zeit sei. Die scheinbar nächstliegende Konsequenz würde allerdings die Aufforderung sein: gestaltet den Kultus legitim. Doch mit dieser Möglichkeit scheint Maleachi gar nicht rechnen zu können. In grösster Erregung über die Entartung des Kultus gibt er dem Wunsche Ausdruck, die Türen des Tempelvorhofes mögen lieber geschlossen, d. h. der Zugang zum Gotteshause möge jedermann, er sei Priester oder Laie, verwehrt werden; damit ist dann der Altardienst der Priester von selbst aufgehoben, letztere brauchen dann nicht mehr die Opferflamme anzuzünden bzw. können es nicht mehr tun, aller Tempelkultus hat dann ein Ende. Ja, was soll der Kultus auch? Er ist doch frucht- und zwecklos: Gottes Wohlgefallen und Interesse bewirkt er nicht, geschweige denn den Anbruch der messianischen Zeit. Daher der Wunsch: besser kein Kultus als ein illegaler. Der Prophet

kennt nur die Alternative: korrekter Kultus oder Kultlosigkeit. Tertium non datur.

Der Wunsch nach Sistierung des Tempelkultus, obschon Folgerung aus den vorhergehenden Darlegungen (V. 6—9), wird doch noch gleichsam palindromisch begründet durch den asyndetisch angereichten Kausalsatz in Gl.b אֵין־לִי הִפֵּץ וגו' = keinen Gefallen habe ich an euch, spricht Jahve der Heere, noch mag ich Opfergabe von eurer Hand.

Zu der asyndetischen Anknüpfung von Kausalsätzen vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 158a. König, Synt. § 373d. Der Kausalsatz expliziert zugleich den Ausdruck הִנָּם in Gl.a. Die rituell nicht korrekten Opfer sind eitel, denn sie bewirken weder Jahves Wohlgefallen an den Darbringern noch an den dargebrachten Gaben.

הִפֵּץ LXX *θέλημα*. Vulg. voluntas. Targ. רעוא, mit בּ der Person konstruiert (בכּוּן) wie Ps. 16, 3. Koh. 5, 3. Peš. bietet לא צבא אנא בכּוּן, fand demnach vielleicht in ihrer Vorlage לא אֶחָפֵץ בָּכֶם (vgl. Ez. 18, 23. 32; 33, 11) bzw. לא אֶחָפֵצְתִי בָכֶם (vgl. 2. Sam. 15, 26. Jes. 56, 4) vor. Mit der Peš. berührt sich übrigens auf das engste die aeth., die statt des οὐκ ἔστιν μου *θέλημα ἐν ὁμῶν* der LXX vielmehr ἰ'efakedkem mū = οὐκ ἐθέλω ὁμᾶς bietet. Vielleicht handelt es sich jedoch hier ebenso wie bei der kopt. nur um eine ungenaue Wiedergabe des griechischen Textes, s. Bachmann, Dod. S. 25.

In der auf den Satz אֵין־לִי הִפֵּץ בָּכֶם folgenden Bekräftigungsformel וְהָיָה צְבָאוֹת אָמַר יְהוָה wird צְבָאוֹת von Sievers aus metrischen Gründen als Zusatz gestrichen. Nowack<sup>K1</sup> und Marti<sup>KHS3</sup> haben sich ihm angeschlossen; letzterer mit der Erklärung, dass der Zusatz wahrscheinlich durch die Analogie der übrigen Stellen (1, 8. 9. 11) veranlasst sei. Eher schon hätte Marti sich auf das Fehlen von צְבָאוֹת in der v. lat.<sup>06</sup> berufen können, doch reicht wohl das Zeugnis der einen Tochtersversion gegenüber dem aller andern Versionen schwerlich als Beweis für die Streichung aus. Übrigens hat Marti<sup>KHS4</sup> von der Streichung von צְבָאוֹת Abstand genommen. Nach Sellin, Nowack<sup>3</sup>, Haller<sup>2</sup> ist nicht nur צְבָאוֹת, sondern auch die beiden vorhergehenden Worte (אָמַר יְהוָה) späterer Zusatz, dabei bietet jedoch nur Nowack eine Motivierung der Streichung durch Hinweis auf metrische Erwägungen.

מִנְחָה ist hier nicht das Speisopfer, wie Luther, Rosenmüller, Maurer, Hitzig, Knabenbauer annehmen, sondern gleichwie auch sonst im B. Maleachi (1, 11. 13; 2, 12 f.; 3, 3 f.) das Opfer überhaupt, wie die Rückbeziehung auf V. 8 deutlich zeigt. So richtig Reinke, Köhler, Keil, de Moor, Tichomiroff, Nowack, v. Hoonacker, Marti, Isopescul, Driver, Sellin. Der Sprachgebrauch Maleachis weicht auch hier (vgl. oben z. V. 7 S. 57) von dem des P ab. Für P ist מִנְחָה terminus technicus zur Bezeichnung des vegetabilischen Opfers, des sog. Speis- bzw. Mehlopfers (Lev. 2, 1. 3; 6, 7 f.; 7, 9 f.; 10, 12; 14, 10. 20; 23, 16. Num. 15, 4. 6. 9; 29, 3); ebenso auch für Ezechiel (42, 13; 44, 29; 45, 15. 17. 24 f.; 46, 5. 7. 11. 14 f. 20). Der Ausdruck dagegen für das Opfer überhaupt lautet bei P bzw. H קָרְבָּן (vgl. Lev. 1, 2 f.; 2, 1; 3, 1). Zu der Wortstellung mit Voranstellung des Objekts vor das verbale Prädikat vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 142 f. König, Synt. § 339 m. Brockelmann, V. Gr. II S. 434.

Zu רָצָה in Verbindung mit dem Accus. rei s. oben S. 80 z. V. 8.

Zu מִיִּדְכֶם s. oben S. 89 f. z. V. 9. LXX bietet auch hier wie in V. 9 den Plural (*ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν*). Peš. מִנְכֶּן, las also vermutlich in ihrer Vorlage מִכֶּם.

Wie nach V. 9 Jahves הָן, so erscheint hier Jahves הָפִין und רָצִין als der eigentliche Zweck des Opferkultus. Alle drei Ausdrücke sind synonyme Bezeichnungen der Liebesgesinnung Gottes, die für Maleachi und seine Zeit ihre vornehmste Äusserung in der Herbeiführung der messianischen Zeit findet. Durch die inkorrekte Ausübung des Tempelkultus wird jedoch dieses Ziel nicht erreicht. Daher fort mit dem Tempel- und Opferdienst! Ob für immer (Theodor, Theodoret, Cyrill) oder nur zeitweilig, sagt der Prophet nicht, doch meint er natürlich nur letzteres, da er sonst nicht die Wiederherstellung eines gottwohlgefälligen korrekten Kultus als Kennzeichen der Endzeit hinstellen würde (3, 3 f.). Die Forderung „fort mit dem Tempeldienst“ erscheint hier als das Schlussglied jener langen Reihe prophetischer Ausführungen von der Wertlosigkeit des Kultus, die schon mit Amos anhebt (Am. 5, 21 ff.) und sich an die Namen Hosea (Hos. 6, 6), Micha (Mi. 6, 6 ff.), Jesaia (Jes. 1, 11 ff.) und Jeremia (Jer. 7, 21 ff.) knüpft. Der Gedanke: Jahve mag den Kultus nicht, hat kein Wohlgefallen daran, ist das gemeinsame Element in dem Verdikt Maleachis und dem Urteil seiner vorexilischen Vorgänger.

Zu dem Ausdruck *אֵין לִי חֶפֶץ* vgl. Jes. 1, 11 (*לֹא חֶפְצִי*) [i. P.]. Hos. 6, 6 (*חֶסֶד חֶפְצִי וְלֹא יוֹבֵחַ*), auch Ps. 51, 18 (*לֹא תִרְפֶּן*) und zu dem Ausdruck *לֹא אֶרְצֶה* vgl. Am. 5, 22, auch Mi. 6, 7 (*תִּירְצֶה*) und Ps. 51, 18 (*לֹא תִרְצֶה*).

Aber trotz aller formaler und inhaltlicher Berührung welch ein tiefgehender Unterschied zwischen Maleachi und seinen Vorgängern! Diese, veranlasst durch die Überschätzung des Opferdienstes, erklären ihn für wertlos im Vergleich mit den sittlichen Forderungen Jahves. Maleachi dagegen hält den Kultus für wertlos, weil er inkorrekt ausgeübt wird. Grundverschieden ist vor allem der Gegensatz, durch den das Urteil beider bestimmt wird: hier Überschätzung des kultischen Elements in der Religion; dort Unterschätzung der kultischen Form. Grundverschieden ist auch, mitbedingt durch den Gegensatz, der Ausgangspunkt, von dem aus hier und dort die prophetische Polemik geführt wird; dort der Gedanke: die vornehmste Äusserung der Religion ist die Ethik; hier: der korrekte Kultus. Nicht umsonst steht Ezechiel an der Grenzscheide zwischen der vorexilischen und exilischen Zeit.

Für die Datierung des B. Maleachi ist unser Vers eine wichtige Handhabe. Er zeigt ebenso wie 3, 1. 10 deutlich, dass wir uns in der Zeit nach 515, dem Jahr der Vollendung des Tempels (Esr. 6, 15), befinden, s. B. I Kap. IV § 2 S. 97. § 7 S. 128 f.

### Zusammenfassung.

Unser Vers zieht die Konsequenz aus dem in V. 9 ausgesprochenen Gedanken. Ist der illegitime Kultus das Haupthindernis für das Kommen der messianischen Zeit, so ergibt sich als Schlussfolgerung der Wunsch nach zeitweiliger Sistierung des Tempeldienstes. Möchte doch durch Schliessung der Tempeltüren, sowie durch Auslöschen der Altarflamme und damit auch durch Ausserdienststellung der Priester der Kultus temporär eingestellt werden! Er ist ja doch eitel. Gottes Wohlgefallen und Interesse bewirkt er nicht, oder was dasselbe ist, das Kommen der messianischen Zeit fördert er nicht. Der Gedankengang kehrt zu dem Ausgangspunkt zurück, von dem der Prophet in V. 9 ausgegangen war. Kurz gesagt, die Konsequenz aus V. 9 ist: besser der Zustand der Kultlosigkeit als Verletzung der rituellen Form, besser kein Kult als ein illegitimer.

## 2. Wendung: 1, 11—14.

## a) V. 11: Das Ansehen des göttlichen Namens in der Diaspora.

Ja, vom Aufgang des Sonnenballs bis zu seinem Niedergang ist gross mein Name im (Gebiet der) Heidenvölker! Wird doch allerorten (...) 'dargebracht' meinem Namen (.) reine Opfergabe! Ja, gross ist mein Name im (Gebiet der) Heidenvölker, spricht Jahve der Heere.

Inbezug auf diesen Vers stehen sich zwei Haupterklärungen gegenüber, von denen die eine den Inhalt auf die Zukunft, die andere auf die Gegenwart bezieht. Zu diesen beiden Haupterklärungen ist im einzelnen folgendes zu bemerken.

Zu 1) Unser Vers enthält eine Weissagung von der Bekehrung der Heidenvölker, die einst nach der Verwerfung Israels allerorten Gott mit den geistigen Opfern des Gebets und der Danksagung verehren werden, bzw. eine universalistische Aussage über den Kultus der messianischen Zeit. So Cyrill, Theodoret, Hieronymus, Calvin, Cappellus, Calov, Pocock, Grotius, Coccejus, Tarnov, Balduin, Drusius, J. H. Michaelis, Venema, Keil, de Moor, Tichomiroff, v. Hoonacker, Riessler, vgl. auch Haller<sup>2</sup>, König (GAR<sup>3.4</sup> S. 453 f.). Speziell die römische Kirche und ihre Ausleger erblicken in diesem Vers eine Weissagung von der Einsetzung des Messopfers. So das Tridentiner Konzil in der XXII. Sitzung (Sessio) vom 17. September 1562. Cap. I: et haec (missa) quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest, quam Dominus per Malachiam (1, 11) nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam praedixit (s. Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio, ed. Societas Goerresiana VIII, Friburgi Brisgoviae MCMXIX, S. 960 vgl. S. 567. 722. 727. 732. 734. 910. 975). Desgleichen Cornel. a Lap., Calmet, Reinke, Knabenbauer. An das eucharistische Opfer denkt auch Isopescul.

Zu 2) Der Vers enthält keine Weissagung, sondern eine Aussage über die Gegenwart des Propheten, und zwar entweder a) in bezug auf die Heiden oder b) die Proselyten oder c) die Diaspora.

Zu a) Innerhalb der Deutung auf die Heiden können wie-

derum 3 verschiedene Auslegungen unterschieden werden, je nachdem man V. 11a $\beta$  entweder  $\alpha$ ) als Aussage über einen realen Tatbestand oder  $\beta$ ) als hypothetische Möglichkeit oder  $\gamma$ ) als hyperbolische Ausdrucksweise fasst.

Zu  $\alpha$ ) Schon Ephraem erklärte V. 11 mit den Worten: Die Heiden fürchten mich und preisen hoch meinen Namen, weil sie gehört und gesehen die Wunder und Zeichen, die ich gewirkt bei eurer Erlösung aus Ägypten, sowie unter den Völkern, die ihr vertrieben. Doch in bestimmterer Form bot diese Deutung zuerst Theodor: ὥστε εἰ καὶ πεπλανημένοι οἷς οὐ προσῆκε τὴν ὀνομασίαν περιτιθέασι τὴν ἐμὴν, ἀλλὰ τὴν ἐμὴν γε ὅπως περιέπουσιν ἅπαντες, καὶ ἐπ' ὀνόματι τῷ ἐμῷ τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι, πάντων μέγιστον καὶ πάντων ὑπερέχον νομιζόντων τὸ Θεῖον, d. h. in der grossen Welt wird doch der Herr als die höchste Gottheit anerkannt, ihm gilt die Verehrung und der Opferdienst des Heidentums. Auch den jüdischen Exegeten ist diese Erklärung nicht unbekannt. Kimhī vertritt sie, wenn er schreibt: אף על פי שעובדים (הגוים) לצבא השמים מודים בי שאני הסבה הראשונה אלא שְעוֹבָדִים אוֹתָם לִפְי דַּעְתָּם שִׁוְהוּ אֲמֻצְעִים בִּנְי וּבִינָם = ob sie (die Heiden) auch dem Heer des Himmels (d. h. den Gestirnen) dienen, so bekennen sie doch von mir, dass ich die oberste Ursache (causa primaria scil. alles Geschehens) bin; aber sie dienen ihnen (den Gestirnen) nach Massgabe ihrer Erkenntnis, derzufolge sie (die Gestirne) Mittelwesen sind zwischen mir und ihnen (den Heiden). Raschi erwähnt sie als Ansicht seiner Vorgänger mit den Worten: אמרו רבוי דקרו ליה אלהא דאלהיא אפי' מי שים לו ע"ז יודע שהוא אלוה שהוא על כולם ובכל מקום מתנדבים לשמוי אף האומות = es sagen unsere Lehrer, dass man ihn den Gott der Götter nennt, selbst wer auch immer Götzendienst übt, weiss doch, dass er der Gott ist, der über sie alle ist, und allerorten opfern freiwillige Gaben meinem Namen auch die Völker. Im XVIII. Jahrhundert nahm J. D. Michaelis diese Deutung wieder auf, indem er erklärte, der Prophet rede von Opfern, die die Heiden dem Gott der Juden darbringen, oder von Opfern, die die Heiden als dem Gott der Juden dargebracht ansehen, oder von der abstrakten Möglichkeit, Gott an allen Orten zu opfern. Im XIX. Jahrhundert gab Hitzig dieser Deutung die Fassung: „Im pers. Zeitalter, an der Westgrenze des Reiches schreibend, bekennt Maleachi, allerdings mit בְּכָל־מָקוֹם zuviel sagend, die Ansicht, dass Jahve,

Ormuzd (vgl. Jes. 41, 25), Zeus und vielleicht noch Andere, nur verschiedene Namen des Einen, höchsten Gottes seien.“ Umbreit und Köhler schlossen sich ihm an; letzterer, der übrigens später (PRE<sup>2</sup> XIII S. 185) seine Ansicht geändert, erklärte im Kommentar zu Maleachi unsere Stelle dahin, dass die Heiden mit ihren verschiedenen Kulturen, wenn auch unbewusst, so doch im letzten Grunde nur den wahren Gott verehren. In der jüngsten Vergangenheit bis zur Auffindung der Elephantinepapyri erfreute sich diese Ansicht besonderer Beliebtheit; auch nach der Veröffentlichung des genannten Papyrusfundes wurde sie noch von vielen festgehalten; ihre wichtigsten Vertreter sind: Wellhausen, Torrey, G. A. Smith, Nowack<sup>3</sup>, Marti<sup>Do</sup>, Driver, Sellin, Procksch, Stade (GVI II S. 135. B. Th. S. 333), Smend (ARG<sup>2</sup> S. 377), Bertholet (SIJF S. 131 f. Kulturgeschichte Israels, Göttingen 1919, S. 278), Meinhold (Geschichte des jüdischen Volkes, Leipzig 1916, S. 47), Bennett (RPP S. 101), Hölscher (Prof. S. 352), Kautzsch (B. Th. S. 309), Haller (RGG IV Sp. 58 f.), vgl. Bousset (RJ<sup>3</sup> S. 304). Eine abgeschwächte Variante dieser Erklärung bietet Lange mit der Auffassung, dass innerhalb der heidnischen Kulte sich ein wahrer Gottesdienst finde, indem Gott immer noch allerorten einzelne wahre Herzensgebete erwecke. Ähnlich auch Ottley (Religion of Israel S. 161 bei Driver z. St.): „The book of Malachi even recognizes in the religious earnestness of the Gentiles a form of devotion which Yahweh is willing to accept.“

Zu β) In den Bereich einer hypothetischen Möglichkeit wird V. 11, genauer V. 11a, versetzt von I-Ezra und ebenso von Kimhi, der diese und die oben (S. 106) bereits genannte Ansicht zur Wahl stellt. Ihnen zufolge besagt die Stelle nur, dass die Heiden, wenn Gott ihnen die Weisungen über den Opferdienst erteilt hätte, die er Israel gegeben, sicherlich Gott nur reine Opfer darbringen würden. I-Ezra fügt noch hinzu, dass die Verehrung Gottes durch die Heiden in seinen Augen soviel gelte als die Darbringung reiner Opfergaben. Mit dieser Erklärung berührt sich die Rosenmüllers, dass der Prophet nur sagen wolle, es entspräche der Majestät Gottes, dass ihm allerorten reine Opfer dargebracht werden sollten (*ubique locorum suffitus offerendus est nomini meo fertumque purum*).

Zu γ) Lediglich eine hyperbolische Redeweise finden in V. 11 Maurer und Sänger. Nach letzterem (Mal. S. 84 f.) handelt es sich

nur um die Einkleidung einer Ahnung des Propheten, der mit spekulativem Blick das Gefühl der Furcht und Abhängigkeit von einem grossen unbekannten Wesen als charakteristisch für das Heidentum erkannte. Nach Maurer dagegen will der Prophet nur besagen: Jahves Ruhm und Ansehen unter den Heiden ist gross. Im übrigen läuft auch die Erklärung Ephraems (s. oben S. 106) auf diese Deutung hinaus.

Zu b) Von der Anbetung Jahves durch die aus der Heidenwelt gewonnenen Proselyten verstehen die Stelle Ewald, Köhler (PRE<sup>2</sup> XIII S. 185) und v. Orelli<sup>2</sup> (S. 214: „ihre [der Proselyten] Verehrung und ihr Dienst sind dem Herrn liebliches Rauchwerk und wertvolle Opfergabe“), während Orelli<sup>3</sup> sowohl an die Proselyten als an die Juden der Diaspora denkt, genauer „nicht bloss an Juden der Diaspora [Pressel], sondern auch an die durch diese gewonnenen Proselyten . . ., von denen immer zahlreichere und merkwürdigere Beispiele bekannt werden mochten.“

Zu c) Schon Raschi dachte bei den גִּיּוֹרִים an die in der Diaspora lebenden Juden; ihre allerorten dargebrachten Gebete sind in Jahves Augen wie eine reine Opfergabe, durch die Jahves Name sich als eine furchtgebietende Macht erweist. Neuerdings hat Pressel (S. 393) diese Ansicht wieder aufgenommen mit der Modifikation, dass die Opfer im eigentlichen Sinn zu verstehen seien, da Weihrauch- und Speisopfer auch in der Diaspora dargebracht werden durften. Auch Reuss hält es für möglich, den Sinn des Verses mit den Worten zu bestimmen: „es gibt auch ausser Jerusalem noch fromme Israeliten; ich brauche euch nicht.“ Seit der Veröffentlichung der Assuan- und Elephantinepapyri durch Sayce (Aramaic papyri discovered at Assuan, edited by A. H. Sayce with the assistance of A. E. Cowley and with appendices by W. Spiegelberg und Seymour de Ricci, London 1906) und Sachau (Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine, Berlin 1908. Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine. Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrhunderts vor Chr., Leipzig 1911) gewinnt die Ansicht immer mehr an Boden, dass der Prophet hier die ausserpalästinensischen Stätten der Jahveverehrung im Auge habe. So Duhm (z. St., s. auch Isr. Pr. S. 358), J. M. P. Smith, Haller<sup>2</sup>, Rothstein (Juden und Samaritaner, Leipzig 1908, S. 77 A. 1), Marti<sup>KHB<sup>4</sup></sup>, Hedwig Anneler (Zur Geschichte der Juden von Elephantine, Bern 1912, S. 97), vgl.



auch Köberle (NKZ 1908 S. 189), Rudolf Muuss (ZAW 1916 S. 106).

Strittig wie der Inhalt des Verses ist auch sein Zusammenhang, d. h. die Frage, ob V. 11 sich enger an V. 10 oder an V. 12 ff. anschliesse. Cornel. a Lap. und Ewald lassen mit V. 11 einen neuen Abschnitt beginnen; auch J. M. P. Smith hält V. 11—14 für einen besonderen Abschnitt, rechnet aber gleichzeitig auch mit der Wahrscheinlichkeit eines Zusammenhangs von V. 11 mit V. 10. Dagegen hebt nach anderen der neue Abschnitt bereits mit V. 10 an. So Keil, Köhler, Nowack<sup>3</sup>, Marti<sup>KHS</sup>, Sievers, Haller<sup>2</sup>, Sellin, indem sie V. 11 bzw. V. 11 ff. als Motivierung von V. 10b erklären. Doch die Frage nach der Beziehung des Verses zu seiner Umgebung lässt sich erst nach Feststellung seines Inhalts beantworten.

Eingeleitet wird der Vers durch die Partikel ׀. Ursprünglich ein Deutelauf (vgl. Stade, Gramm. § 170a. König, Lehrgeb. II, 1 S. 325. Brockelmann, V. Gr. II S. 111. 640), dient die Partikel:

- 1) Zur Hervorhebung einzelner Wörter im Satz bzw. zur Einführung von Ausrufesätzen, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 148 d. Brockelmann, V. Gr. II S. 111. König, Synt. § 351 c.
- 2) Zur Einführung von Kausalsätzen, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 158. Brockelmann, V. Gr. II S. 482. König, Synt. § 373 a.
- 3) Zur Einführung von Objektssätzen, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 157. Brockelmann, V. Gr. II S. 614. König, Synt. § 384 f.
- 4) Zur Einführung von Subjektssätzen, vgl. Brockelmann, V. Gr. II S. 605 f. König, Synt. § 382 f—i.
- 5) Zur Einführung von Folgesätzen, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 166 b. König, Synt. § 395 c.
- 6) Zur Einführung von Temporalsätzen, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 164 d. Brockelmann, V. Gr. II S. 559. König, Synt. § 387 h.
- 7) Zur Einführung von Konditionalsätzen, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 159 aa. bb. Brockelmann, V. Gr. II S. 640. König, Synt. § 390 b. c.
- 8) Zur Einführung von Adversativsätzen, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 163 a. b. Brockelmann, V. Gr. II S. 481. König, Synt. § 372 c—e.
- 9) Zur Einführung von Konzessivsätzen, vgl. Brockelmann, V. Gr. II S. 647. König, Synt. § 394 b.

Die verbreitetste Erklärung in betreff des ׀ an unserer Stelle ist die Erklärung im Sinne von Nr. 2, d. h. als Kausalpartikel.

So die alten Versionen und die Mehrzahl der Ausleger, vgl. Coccejus, Drusius, Cornel. a Lap., Pocock, Ewald, Keil, Köhler, Knabenbauer, Nowack<sup>3</sup>, Marti, v. Hoonacker, Isopescul, Duhm, Riessler, Haller<sup>2</sup>, J. M. P. Smith, Procksch, Sellin. Die Deutung im Sinne von Nr. 6, d. h. als Zeitpartikel, vertritt v. Til, indem er übersetzt: „Quando ab ortu solis usque ad occasum magnum erit nomen meum inter gentes; tunc et in omni loco suffitus offerendus erit nomini meo et munus purum.“ Die Erklärung im Sinne von Nr. 8, d. h. als Adversativpartikel (= aber), bietet Luther, ebenso auch Tremellius, Junius und Piscator (bei Köhler S. 56). Im Sinne von Nr. 1, d. h. als Bekräftigungspartikel, nimmt כִּי schon Ephraem, der es mit הִנֵּה wiedergibt; Calvin stellt diese Fassung (certe) neben die Erklärung als Kausalpartikel (quia) zur Auswahl; de Moor möchte beide Deutungen durch die Wiedergabe mit „immers“ verbinden: „Door de vertaling „immers“ trachtten wij het „want“ weer te geven benevens de aposiopese, terwijl daardoor tevens het „voorwaar“-karakter van כִּי tot zijn recht komt.“ Wellhausen und Reuss haben כִּי unübersetzt gelassen, offenbar bedeutete es für sie auch nur eine Bekräftigungspartikel.

Der Kontext lässt allerdings nur die Wahl zwischen der Erklärung als einer Kausal- oder einer Bekräftigungspartikel. In V. 14b scheint der ganz analoge Satz durchaus als Kausalsatz verstanden werden zu müssen; in 3, 7 dagegen ist כִּי, als am Anfang eines Abschnittes stehend, wohl nur als Bekräftigungspartikel zu erklären, allerdings unter der Voraussetzung der Zugehörigkeit der Partikel zum ursprünglichen Text, was jedoch durchaus zweifelhaft zu sein scheint, s. unten z. St., vgl. auch B. I Kap. IX § 4 S. 449. Die Entscheidung ist auf das engste verknüpft mit der Frage nach dem Zusammenhang des Verses, d. h. seinem Verhältnis zu dem vorhergehenden und nachfolgenden Verse. Hebt mit V. 11 ein neuer Abschnitt an (Ewald, s. oben S. 109), so müsste כִּי als Bekräftigungspartikel gefasst werden; schliesst sich jedoch der Vers direkt an V. 10 an, so ist es das Nächstliegende, כִּי als Kausalpartikel zu erklären. Von diesen beiden Deutungen ist erstere durchaus die ansprechendere.

מִמֶּזְרַח שֶׁמֶשׁ וְעַד מְבֹאֵי bezeichnet ebenso wie Ps. 50, 1 und 113, 3, wo sich der gleiche Ausdruck, wenn auch ohne וְ vor עַד befindet, die Erdscheibe in ihrer Ausdehnung von Ost nach West, d. h.

die gesamte Erde, die ganze Welt. Ganz analoge Ausdrücke bei Deutero- und Tritojesaia: Jes. 45, 6 (מְמֹרֶחַ שָׁמַיִם וּמִמְעַרְבָּהּ) und 59, 19 (מִמְעַרְבָּהּ ... וּמִמְּוֹרֵי שָׁמַיִם). Der Ausdruck מְמֹרֶחַ שָׁמַיִם in der prophetischen Literatur sonst nur noch bei Deuterojesaia (Jes. 41, 25), und zwar in Parallele zu מִצְפּוֹן, ebenso מְמֹרֶחַ ohne שָׁמַיִם (Jes. 41, 2; 43, 5; 46, 11). Zu der sprachlichen Verwandtschaft Maleachis mit Deutero- und Tritojesaia s. B. I Kap. VIII § 15. Ausserhalb der prophetischen Literatur findet sich der Ausdruck מְמֹרֶחַ Ps. 107, 3 (neben מִצְפּוֹן וּמִיָּם) (וּמִמְעַרְבָּהּ מִצְפּוֹן וּמִיָּם). Dan. 11, 44 (neben מִצְפּוֹן) (וּמִיָּם). Jos. 11, 3 (neben מִיָּם); 17, 10 (neben מִצְפּוֹן), dagegen מְמֹרֶחַ שָׁמַיִם bzw. מְמֹרֶחַ שָׁמַיִם Num. 21, 11. Ri. 11, 18; 20, 43.

גָּדוֹל שְׁמִי בְּגוֹיִם ist ein Nominalsatz, dessen Prädikat dem Subjekt vorangestellt ist wegen des besonderen Nachdrucks, der auf ersterem (dem Prädikat) ruht, vgl. Albers, Die Wortstellung im hebräischen Nominalsatz (ZAW 1887 S. 220). Der Nominalsatz als solcher involviert keinen Zeitbegriff und kann daher sowohl dem Bereich der Vergangenheit als dem der Gegenwart oder Zukunft angehören, vgl. Brockelmann, V. Gr. II S. 46 f. Ges.-K.<sup>28</sup> § 141 f. In präteritalem Sinn hat bisher m. W. niemand den Satz erklärt; daher ist nur die Frage, ob er futurisch oder präsentisch zu verstehen sei. Die futurische Fassung, vertreten von Hieronymus, Cyrill, Theodoret, Calvin, Cappellus, Coccejus, Balduin, Tarnov, Drusius, Grotius, Pocock, Venema, Keil, de Moor, Tichomiroff, Knabenbauer (vgl. auch Isopescul, v. Hoonacker, König GAR<sup>3,4</sup> S. 379. 453), fügt sich jedoch nicht gut in den Zusammenhang, namentlich wenn man mit Keil und Köhler (vgl. oben S. 109) in V. 11 eine Motivierung von V. 10b erblicken wollte; in diesem Fall wäre es ganz unverständlich, wie der Prophet die Verwerfung der Opfer der jerusalemischen Priester durch Jahve (10b) damit begründen wollte, dass einst in der Zukunft sein Name unter den Heiden gross sein werde. Man erwartet doch unwillkürlich eine auf die Gegenwart bezügliche Motivierung. Ferner ist nicht zu übersehen, dass der Satz V. 11aα, der mit einiger Modifikation auch in V. 11b und 14b wiederkehrt, offenbar an allen drei Stellen in gleichem Sinn zu verstehen ist. An den beiden letztgenannten Stellen, namentlich V. 14b, können die Worte jedoch kaum anders als auf die Gegenwart bezogen werden. Dazu kommt, dass V. 12 einen Gegen-

satz zu V. 11b bildet; da aber V. 12 von der Gegenwart handelt, so muss demnach auch V. 11b präsentisch verstanden werden, falls man nicht den Gegensatz bis zur Wirkungslosigkeit abschwächen will. Ähnlich verhält es sich mit V. 14: Gl.a bezieht sich auf die Gegenwart, daher muss auch die Motivierung der Fluchwürdigkeit betrügerischer Gleichgültigkeit auf dem Gebiet der Opfer- und Gelübdepraxis in Gl.b ebenfalls dem Bereich der Gegenwart angehören; ein Hinweis auf die lediglich zukünftige Grösse und Machtstellung Gottes wäre zum mindesten bedeutungslos. Es scheint daher nur möglich, auch V. 11a mit Ephraem, Theodor, Kimhi, Raschi, I.-Ezra, J. D. Michaelis, Rosenmüller, Hitzig, Maurer, Köhler, Ewald, Smend, Wellhausen, Nowack<sup>3</sup>, Torrey, Driver, v. Orelli, Stade, Marti, J. M. P. Smith, Duhm, Sellin, Procksch (vgl. König a. a. O.) auf die Gegenwart zu beziehen. Auch die LXX und die anderen alten Versionen haben die Worte so verstanden. Auffallend ist jedoch in der LXX, dass sie in V. 11a גָּדֹל durch *δεδοξασται* wiedergibt, während sie in V. 11b und 14b dasselbe Wort mit *μέγα* bzw. *μέγας* übersetzt. Vollers (Dod. S. 74 bei Tichomirow) vermutet als Vorlage der LXX גָּדֹל, doch würde es näher liegen, nach 2. Sam. 6, 20 (vgl. auch Lev. 10, 3. Jes. 43, 4; 49, 5. Ez. 39, 13. Ps. 87, 3) an נִכְבָּד bzw. נִכְבֵּד zu denken, oder auch nach Prov. 13, 18 an יִכְבֵּד bzw. מִכְבֵּד. Dabei ist allerdings zu beachten, dass auch Est. 10, 3 גָּדֹל durch *δεδοξασμένος* wiedergegeben ist, ähnlich wie Est. 3, 1 *ἐδόξασεν* die Übersetzung von גָּדֹל ist. Unter allen Umständen aber beweist die LXX, dass גָּדֹל hier wie öfters (z. B. Ps. 48, 2; 76, 2. 1. Sam. 12, 22. 1. Kön. 8, 42) die Bedeutung von herrlich hat. So richtig schon Luther!

שָׁמִי ist hier nach Giesebrecht (ASG S. 18) s. v. a. Ruhm und Ehre, wobei er allerdings zugibt, dass hier noch ein anderer Begriff hineinspiele, nämlich derjenige der Verehrung Jahves im Gottesdienst, die sich selbstverständlich vom Ruhme Gottes nur schwer trennen lasse. Allerdings liegt es von vornherein am nächsten, שָׁמִי hier in dem gleichen Sinn zu fassen wie V. 6, d. h. im Sinne der kultischen Repräsentation Jahves im Tempel; bestätigt wird diese Auffassung jedenfalls durch Gl.aβ, demzufolge der göttliche שָׁמִי als Objekt der kultischen Verehrung im Opferdienst erscheint. Doch hat vielleicht שָׁמִי hier noch eine etwas

anders nuancierte Bedeutung, wie sich sogleich aus der Betrachtung des folgenden Ausdrucks **בְּגוֹיִם** ergeben wird.

**גוֹיִם** ist hier wie überhaupt seit dem Deuteronomium (Dt. 26, 16; 28, 1) vor allem ein religiöser Begriff, m. a. W. der Ausdruck bezeichnet die ausserisraelitische Menschheit, und zwar weniger vom Gesichtspunkt des nationalen Unterschiedes als vielmehr von dem des religiösen Gegensatzes, d. h. die Heiden, das Heidentum. Der Begriff des Heidentums als einer Israel gegenüberstehenden religiösen und nationalen Einheit ist übrigens älter als das Deuteronomium: ihn kennt schon Hosea, wenn auch unter dem Namen **הַעַמִּים** (Hos. 9, 1). Vgl. Bertholet, SIJF S. 83. 87 f.

Durch die Präposition **בְּ** wird der religiöse Begriff des Heidentums als die Sphäre charakterisiert, von der die Aussage **גְּדוֹל שְׁמִי** gilt. Wie das folgende **בְּכָל־מָקוֹם** zeigt, scheint jedoch diese Sphäre vor allem im Sinn räumlicher Ausdehnung verstanden werden zu müssen, d. h. **בְּגוֹיִם** bedeutet: im Gebiet des Heidentums, in der Welt ausserhalb des heiligen Landes. Die aeth. Tochtversion der LXX bietet für **בְּגוֹיִם** *bawesta kuellū 'ahzāb* = *ἐν πασὶ τοῖς ἔθνεσι*.

Im Exil hatte man einst die Empfindung gehabt, dass durch die Katastrophe des Jahres 586, namentlich auch durch die gewaltsame Deportation der Judäer aus der Heimat in die Fremde, Jahves Name, d. h. sein Ansehen, in den Augen der Heiden entweiht, d. h. herabgesetzt sei; erschien doch unwillkürlich das Schicksal des auserwählten Volkes als ein Zeichen der Schwäche und Ohnmacht seines Gottes. Sowohl Ezechiel als Deuteroseaia geben dieser Empfindung Ausdruck, vgl. Ez. 20, 9. 14. 22; 36, 20—23. Jes. 48, 11 (LXX); 52, 5. Dementsprechend charakterisiert auch Ezechiel die Restitution als die Zeit, in der Jahves Name nicht mehr entweiht werden (Ez. 39, 7, vgl. 20, 39), sondern der Name Jahves bzw. Jahve selbst vielmehr als heilig, d. h. mächtig und gross dastehen wird (Ez. 36, 23, vgl. 38, 23). Offenbar knüpft Maleachi mit dem Ausdruck **גְּדוֹל שְׁמִי בְּגוֹיִם** direkt an Ez. 36, 23 an, s. B. I Kap. VIII § 14 S. 440. Die Verbindung der Begriffe **יְהוָה** und **גְּדוֹל** sonst noch Jos. 7, 9. 1. Sam. 12, 22 1. Kön. 8, 42. Jer. 10, 6; 44, 26. Ps. 76, 2; 99, 3. 2. Chr. 6, 32.

Im Zusammenhang mit der Aussage Ezechiels betrachtet, wollen die Worte Maleachis besagen: in der ganzen weiten Welt

ist Jahves Ansehen wiederhergestellt: die Schmach des Exils hat er abgewälzt und die Verbannten wieder heimgeführt; daher erstrahlt auch seine Ehre wieder im hellsten Schein; Ohnmacht und Schwäche können ihm nicht mehr vorgeworfen werden, seine Grösse hat sich machtvoll durchgesetzt, steht unumstritten in der Welt da. Von hier aus ist dann die oben (S. 53 f.) für ייִשׁם angenommene Bedeutung dahin zu modifizieren, dass hier in Gl.aα ייִשׁם wohl wie in 1, 6 die kultische Repräsentation Jahves im Tempel bedeutet, jedoch mit dem Nebengriff der Macht, der Ehre, des Ansehens und des Ruhms. Die von Giesebrecht (s. oben a. a. O.) gegebene Erklärung wäre demnach in diesem Sinne umzugestalten. Knüpft Maleachi mit dieser Aussage an Ez. 36, 23 an, so liegt in seinen Worten zugleich der wenn auch unausgesprochene Gedanke, dass die Endzeit bereits im Kommen begriffen sei, denn eines ihrer Merkmale — die Grösse des göttlichen Ansehens — ist bereits in die Erscheinung getreten, vgl. das oben (S. 43 f.) zu יִגְדֹּל in V. 5 Bemerkte. In diesem Sinne ist daher ein gewisses Wahrheitsmoment derjenigen Erklärung nicht abzuspochen, die V. 11 auf die messianische Zukunft bezieht (s. oben S. 105).

An die Aussage von der Grösse des göttlichen Namens in der ganzen Welt reiht sich mittelst ו in Gl.aβ ein zweiter Satz an, in dem man von vornherein eine Darlegung darüber erwartet, worin oder wodurch das Ansehen Jahves im Gebiet der Heidenwelt zum Ausdruck kommt. Es dürfte daher auf den ersten Blick wohl das Einfachste sein, den Satz als Umstandssatz zu Gl.aα zu fassen und dementsprechend das ו durch „indem“ wiederzugeben. Die rein kopulative Fassung des ו, wie sie von fast allen Auslegern vertreten wird, wird dem Sinn und Zusammenhang nicht in ausreichendem Masse gerecht. Vor allem aber ist bei völliger Koordination von Gl.aα und Gl.aβ die Wiederholung von Gl.aα in Gl.b recht unverständlich. Unberechtigt ist es auch, wenn J. D. Michaelis, Reuss und Wellhausen das ו unübersetzt lassen.

בְּכָל־מָקוֹם = an jedem Ort, allerorten. Der Ausdruck steht in Parallele zu מְקוֹרַח־שֵׁמֶשׁ וְעֵד־מְבוֹאֵי; zu ergänzen ist daher dem Sinne nach בְּגוֹיִם = innerhalb der Heidenwelt. Marti<sup>Do.KHS</sup> und G. A. Smith übersetzen unter Berufung auf Sēph. 2, 11 בְּכָל־מָקוֹם

„an jeder heiligen Stätte“ bzw. „in every sacred place“, vgl. auch Sievers (Misc. S. 158). In der Tat hat מְקוֹם gleich dem

arab. مَقَامٌ mehrfach im A. T. (Gen. 12, 6; 28, 17. 19. 1. Sam. 7, 16. Jer. 7, 12), namentlich im Deuteronomium (Dt. 12, 3. 5. 13 u. ö.), die Bedeutung von Kultstätte, vgl. Driver (ICC) z. Dt. 12, 2.

Angesichts der sonstigen formellen Abhängigkeit Maleachis vom Deuteronomium (s. B. I Kap. VIII § 12) wäre es nicht unwahrscheinlich, dass auch hier מְקוֹם im deuteronomischen Sinne zu fassen sei. Allerdings entsteht dadurch eine gewisse Verengerung der Aussage, deren Berechtigung J. M. P. Smith vielleicht nicht ganz ohne Grund im Hinblick auf den Kontext anzweifelt. Für בְּכָל-מְקוֹם bietet die aeth. Tochterversion der LXX wa'emkuellū bahāwert = καὶ ἐν παντός τόπον. Doch wäre es gewagt, auf Grund dieser LA den MT in מְכָל-מְקוֹם emendieren zu wollen; höchstens wird man mit der Möglichkeit rechnen dürfen, dass neben der LA בְּכָל-מְקוֹם, die durch alle vier Hauptversionen (LXX, Peš., Targ., Vulg.), sowie durch sämtliche Tochterübersetzungen der LXX mit Ausnahme der aeth. bestätigt wird, eine Variante מְכָל-מְקוֹם existiert hat.

מִקְטָר ist eine nur hier im A. T. vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433. LXX übersetzt den Ausdruck mit θυμίαμα. In Übereinstimmung damit auch die Tochterversionen: v. lat.<sup>sa</sup> incensum (v. lat.<sup>oe</sup> odores incensi), syr.-hex. عَمْرَا, arab. دُخُونٌ, aeth. 'e ṭān (a), slav. ѿмѣамъ. LXX fasste demnach מִקְטָר als Substantivum, dabei las sie möglicherweise, wie bereits Cappellus vermutete, מִקְטָר (vgl. Ex. 30, 1). Dementsprechend wird das Wort auch punktiert im Anschluss an Lagrange (RB 1906 S. 80) von v. Hoonacker, Halévy (bei J. M. P. Smith), Riessler. Auch Sievers (Misc. S. 158) rechnet mit der Möglichkeit, hier מִקְטָר bzw. מִקְטָר zu lesen; desgleichen Budde, der jedoch die Frage offen lässt, ob מִקְטָר zu streichen oder vielmehr מִקְטָר in konkreter Bedeutung zu sprechen sei. Duhm ändert מִקְטָר in קְטָרָה, indem er gleichzeitig auch מִקְטָר für מִקְטָר liest; ebenso Marti<sup>KHS</sup>. Für ein Substantivum wird ohne Änderung weder der Punktation noch des Konsonantenbestandes מִקְטָר erklärt

von Calvin, J. H. Michaelis, Rosenmüller (suffitus), Tarnov, Clericus (suffimentum), Cappellus (incensum), Venema (hostia cremanda), Coccejus (hostia), Pocock, G. A. Smith (incense), J. D. Michaelis, v. Orelli (Rauchwerk), Lange, Procksch (Rauchopfer), Pressel (Weihrauch), Tichomirow (kypenie).

Dagegen übersetzt Vulg. מִקְטָר mit sacrificatur, fasst es also ganz nach Analogie von מִנְחָה als Partizipialform mit verbaler Bedeutung. Auch der Übersetzung der Peš. מִקְטָרִים = סִימִין בְּסִמָּא bzw. מִקְטָרִים (vgl. 2. Kön. 15, 4. 35. 1. Kön. 13, 2, auch 1. Kön. 12, 33; 13, 1. 2. Kön. 17, 11) scheint dieselbe Auffassung zugrunde zu liegen. Geteilt wird diese Erklärung auch von Cornel. a Lap., Drusius, Balduin, Calmet, Reinke, Knabenbauer, sowie Luther, Keil, Ewald, Köhler (es wird geräuchert), Reuss (es wird Weihrauch angezündet), Nowack<sup>3</sup> (מִקְטָר = wird verbrannt), Wellhausen, Marti<sup>Do</sup> (wird geopfert bzw. man opfert<sup>KHS<sup>3</sup></sup>), Isopescul (man lässt in Rauch aufgehen), Haller<sup>2</sup> (wird verbrannt), J. M. P. Smith (smoke is made to arise). Die von Marti<sup>Do</sup> neben der oben genannten Erklärung zur Wahl gestellte Emendation von מִקְטָר in מִקְטָרִים ist von ihm später (KHS<sup>3</sup>) zurückgenommen worden.

Mit der Auffassung von מִקְטָר hängt auf das engste auch die Gliederung des ganzen Satzes 11a,β zusammen. Diejenigen, die mit der LXX מִקְטָר substantivisch erklären, fassen den Ausdruck zugleich auch als Subjekt des Satzes, dessen Prädikat מִנְחָה ist, wobei dann die Worte מִנְחָה מְהוּרָה als zweites Subjekt neben מִקְטָר zu stehen kommen. Man erhält dann einen Nominalsatz mit zwei Subjekten, von denen das eine vor, das andere hinter dem Prädikat (מִנְחָה) seine Stelle hat; in deutscher Übertragung lautet der Satz dann: Rauchwerk wird meinem Namen dargebracht und reine Opfergabe (bzw. und zwar reine Opfergabe). Diejenigen dagegen, die mit Vulg. und Peš. מִקְטָר als verbale Partizipialform erklären, fassen es gleichzeitig neben מִנְחָה als Prädikat eines Satzes, dessen Subjekt מִנְחָה מְהוּרָה ist. Man erhält dann einen Nominalsatz mit einem Subjekt (מִנְחָה מְהוּרָה) und zwei Prädikaten (מִקְטָר und מִנְחָה), die beide dem Subjekt vorangestellt sind. In deutscher Übertragung würde der Satz lauten: geräuchert (bzw. verbrannt bzw. geopfert), dargebracht wird meinem Namen reine (Opfer)gabe (bzw. und zwar reine



[Opfer]gabe). Eine Modifikation dieser Ansicht bietet Sellin und im Anschluss an ihn Nowack<sup>3</sup>, denen zufolge מִקְטֹרֶת und לְשִׁמִּי umzustellen sind unter gleichzeitiger Überführung des vor מִנְחָה stehenden וּ vor מִנְחָה, wodurch folgender Text gewonnen wird: לְשִׁמִּי וּמִנְחָה מִהוֹרָה מִקְטֹרֶת (bzw. מִקְטֹרֶת [Nowack]) מִקְטֹרֶת = (und an allerlei Orten) wird meinem Namen geopfert, und dargebracht reine Opfergabe bzw. (und an allen Orten) wird geopfert meinem Namen, und werden dargebracht reine Opfer.

Will man, gestützt auf die Übersetzung der LXX, מִקְטֹרֶת als Substantivum fassen, so ergibt sich eine ziemlich schwerfällige Konstruktion, bei der das zweite Subjekt des Nominalsatzes מִנְחָה מִהוֹרָה in recht schleppender Weise nachklappt. Will man jedoch mit der Vulg. מִקְטֹרֶת als partizipiale Verbalform wiedergeben, so ist nicht einzusehen, warum das Subjekt des Nominalsatzes מִנְחָה מִהוֹרָה hinter die beiden Prädikate מִקְטֹרֶת und מִנְחָה gestellt ist. Keiner der Fälle, bei denen die Voranstellung des Prädikats stattfinden kann [a) in der Frage b) Subjekt — ein Pronomen c) Subjekt — aus mehreren Worten bestehend] oder muss [besonderer Nachdruck auf dem Prädikat], liegt hier vor, vgl. Albrecht, Die Wortstellung im hebr. Nominalsatz (ZAW 1887, S. 220). Dieser Schwierigkeit könnte man scheinbar entgehen, wenn man mit Keil (S. 691) und Ewald (Lehrb.<sup>8</sup> § 295a) das Part. pass. im Sinne unpersönlicher Ausdrucksweise verstehen wollte: man räuchert, es wird geräuchert, vgl. Sellin (es wird meinem Namen geopfert, und dargebracht reine Opfergabe), auch Nowack<sup>3</sup> (es wird geopfert meinem Namen und werden dargebracht reine Opfer). Bei dieser unpersönlichen Fassung des Part. pass. liegt es übrigens am nächsten, מִנְחָה מִהוֹרָה als Objekt zu מִקְטֹרֶת und מִנְחָה anzusehen, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 121a.

Doch ist eine derartige Verwendung des Part. pass. höchst zweifelhaft; nachweisen lässt sie sich sonst nicht, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 144, 3. König, Synt. § 324. Auffallend ist auch die Reihenfolge: 1) מִקְטֹרֶת und 2) מִנְחָה; die umgekehrte Ordnung wäre jedenfalls die natürlichere, da das Hinzubringen der Opfergabe ihrem Aufgehenlassen in Rauch voranzugehen hat. Doch bedeuten beide Ausdrücke offenbar ganz dasselbe; oben (S. 57 z. 1, 7) ist gezeigt worden, dass הָגִישׁ bei Maleachi ganz

allgemein den Sinn von Opfern hat; das Hof'al von קטר kommt sonst nur noch Lev. 6, 15 (doch vgl. auch Jes. Sir. 45, 14) vor, und zwar in der Bedeutung: „verbrannt, geopfert werden.“ Wellhausen hat daher vermutet, מנש sei nur erklärende Glosse (Interpretation) zu מקטר. Nowack<sup>2</sup>, Marti<sup>Do.KHS</sup>, J. M. P. Smith, Haller<sup>2</sup> haben sich ihm angeschlossen. In der Tat erscheint die Nebeneinanderstellung der beiden ganz gleichbedeutenden Ausdrücke als unnötige Überladung des Textes. Doch dürfte es wahrscheinlicher sein, nicht מנש, sondern mit Ehrlich מקטר als Fremdkörper bzw. als erklärende Glosse zu betrachten. Übrigens kann מקטר auch rein graphisch leicht als Dittographie des vorhergehenden מקום erklärt werden. Ebenfalls Bachmann (Dod. S. 25) hält die beiden ersten Konsonanten von מקטר für den Ansatz zu einer Dittographie des vorhergehenden (מקום), während er in טר ein verstümmeltes טהור wiederzuerkennen glaubt. Auf diese Weise gewinnt er die sehr ansprechende Fassung: und an jedwedem reinen Ort bringt man meinem Namen eine reine Opfergabe dar.

מנש ist eine nur hier vorkommende Hof'alform von נגש, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433. Das Hof'al sonst nur noch 2. Sam. 3, 34. LXX προσάγεται (A προσάγετε ἐπί), Peš. ומקרבין, Vulg. et offertur; die beiden letztgenannten Versionen setzen demnach noch ein ו vor מנש voraus, das sich auch in 11 hebr. HSS bei Kenn. findet (s. J. M. P. Smith und Tichomiroff), dementsprechend wird der MT emendiert von Isopescul, desgleichen auch von Sellin und Nowack<sup>3</sup>, vgl. oben S. 117.

Von den alten Versionen, sowie von älteren und neueren Erklärern wird מנש als Prädikat gefasst, dessen zugehöriges Subjekt man entweder in מנחה טהורה erblickt (Vulg., Luther, Cornel. a Lap., Drusius, Reinke, Keil, Köhler, Isopescul, vgl. Sellin, Nowack<sup>2</sup>) oder in מנחה טהורה nebst dem substantivisch gefassten מקטר (LXX, Calvin, Cappellus, Coccejus, Pocock, Venema, J. D. Michaelis, v. Orelli, Tichomiroff, v. Hoonacker). Auf der gleichen Linie mit der ersteren Auffassung liegt auch die der Peš., die die beiden Formen מקטר und מנש impersonell wiedergibt (מנחה טהורה סימין בסמא und מקרבין) und dementsprechend מנחה טהורה (קורבנא דכיא) als Objektsakkusativ fasst.

Nach der oben vorgeschlagenen Ausschaltung von מִקְדָּשׁ aus dem Text käme natürlich nur die erste der beiden genannten Möglichkeiten in Betracht. Doch es ist nicht einzusehen, warum in dem Nominalsatz das Prädikat voranstehen sollte; ein besonderer Nachdruck liegt nicht auf demselben. Viel natürlicher erscheint es daher, von den beiden Satzgliedern, מִקְדָּשׁ einerseits und מִנְחָה טְהוֹרָה andererseits, ersteres, weil voranstehend, als Subjekt zu fassen und letzteres, weil nachstehend, als Prädikat. Die Worte wären demnach zu übersetzen: das meinem Namen Dargebrachte ist reine Gabe. Die Zeitsphäre, auf die sich das Partizipium und damit auch der ganze Satz Gl.aß bezieht, wird normiert durch die Zeitsphäre von Gl.aa, dem Gl.aß als Umstandssatz untergeordnet ist. Gilt die Aussage von Gl.aa von der Gegenwart, so natürlich auch die von Gl.aß.

Wie bereits oben (S. 115) bemerkt worden, lesen Duhm und Marti<sup>KHS</sup> מִקְדָּשׁ für מִנְחָה. Diese Emendation verdient durchaus Beachtung. Sie kann durch die LXX (προσάγεται) und Vulg. (offertur) gestützt werden; allerdings könnte man auf Grund dieser beiden Textzeugen ebensogut auch יָגֵשׁ als ursprüngliche Textform vermuten, ja aus rein graphischen Gründen ist dieser Konjekture vielleicht der Vorzug zu geben, da in der althebr. Schrift das י in seiner Konfiguration dem מ näher steht als das נ. Eine andere Emendationsmöglichkeit wird durch die Peš. nahe gelegt. Da anderwärts (1. Kön. 5, 1, vgl. Mal. 2, 12; 3, 3) מִקְרָבִין קִרְבָּנָא als Wiedergabe von מִנְחָה מִנְשִׁים erscheint, so kann die Möglichkeit nicht ganz von der Hand gewiesen werden, dass auch an unserer Stelle מִנְשִׁים statt מִקְדָּשׁ gestanden habe. Wegen des folgenden לְשִׁמִּי könnten durch Haplographie die beiden Endkonsonanten ים leicht in Wegfall gekommen sein.

לְשִׁמִּי ist wegen des Zusammenhangs, in dem יָשָׁם hier steht, hier ebenso wie 1, 6 (s. oben S. 53f.) von der im Kultus gegenwärtigen Repräsentation Jahves zu verstehen. Andererseits ergibt sich aus dem Gebrauch des Ausdrucks in diesem Zusammenhang auch, dass diese Repräsentation Jahves sich für Maleachi nicht auf den jerusalemischen Tempelkultus beschränkt, s. B. I Kap. VI § 16.

Im Fall der Richtigkeit des MT in bezug auf מִקְדָּשׁ ist, wie bereits oben bemerkt worden, מִנְחָה טְהוֹרָה als Prädikat

zu dem Subjekt מְנַחֵם zu fassen; als Subjekt käme מְנַחֵם מְהוֹרָה jedoch nur bei der LA יָגֵשׁ zu stehen, und endlich als Objekt bei der Emendation מְנַחֵשִׁים. Das ו vor מְנַחֵה wird von den, die das Wort als Subjekt fassen, mehrfach in explikativem Sinne erklärt (und zwar), vgl. Keil, Köhler. Doch die Zugehörigkeit des ו zum ursprünglichen Text ist fragwürdig. Peš. und Vulg. haben es nicht gelesen; ebenso fehlt es in 13 HSS bei Kennicott und in 2 HSS bei de Rossi (s. de Rossi z. St.). Mit gutem Grunde wird es daher gestrichen von Wellhausen, Nowack<sup>2</sup>, Marti<sup>Do. KHS<sup>3</sup></sup>, Isopescul, Sievers, Ehrlich, Haller<sup>2</sup>, Bachmann (Dod. S. 25), vgl. auch Sellin und Nowack<sup>3</sup>, die das vor מְנַחֵה stehende ו vor מְנַחֵשׁ setzen (s. oben S. 117).

מְנַחֵה bedeutet hier ebensowenig wie in V. 10 das Speis- bzw. Mehlopfer (Luther, Drusus, Reinke, Hitzig, Knabenbauer, Riessler, Procksch, vgl. auch König, GAR<sup>3,4</sup> S. 453 [Pflanzengabe]), sondern wie in dem vorhergehenden Verse (vgl. oben S. 103) ganz allgemein: Gabe, Opfergabe, Opfer (Köhler, Wellhausen, Nowack<sup>3</sup>, Marti, de Moor, Tichomiroff, Sellin), und zwar im eigentlichen Sinn des Wortes, nicht aber in übertragener Bedeutung als geistliches Opfer, d. h. Gebet, Almosen, Werke der Barmherzigkeit u. dgl. (Cyrill, Calvin, Calov, Pocock, J. H. Michaelis) bzw. die geistliche Hingabe des Menschen an Gott (Keil), oder noch allgemeiner die Verehrung Jahves durch die Juden der Diaspora und durch die von diesen gewonnenen Proselyten (v. Orelli<sup>8</sup>). Auf der Linie dieser spiritualisierenden Auffassung von מְנַחֵה liegt auch die hier sehr freie Paraphrase des Targ.: ובכל עידן דאתון עבדין רעותי אנא מקביל צלותכון ושמי רבא מתקדש על ידיכון דאתון עבדין רעותי אנא מקביל צלותכון ושמי רבא מתקדש על ידיכון = et quocunque tempore vos executuri estis voluntatem meam, ego recipiam preces vestras et nomen meum magnum sanctificabitur per manus vestras et oratio vestra erit sicut oblatio munda coram me.

מְהוֹרָה heisst die Gabe der Heiden nicht deswegen, weil sie den gesetzlichen Requisiten entspricht (Keil, vgl. Reinke), auch nicht im Hinblick auf die Gesinnung bzw. Absicht und Meinung der Darbringenden (Coccejus, Köhler), sondern im Gegensatz zu לֶחֶם מְגָאֵל in V. 7 (vgl. V. 8 und V. 13). Da das befleckte Brot von V. 7 in V. 8 (vgl. V. 13) dahin erklärt wird, dass es fehlerhafte, mit einem Makel behaftete minderwertige Opfer bedeutet,

so ergibt sich daraus hier für **טהורה** die Bedeutung von „fehlerfrei, makellos, vollwertig.“ So richtig Nowack<sup>3</sup>, vgl. auch v. Hoonacker. Der Ausdruck **טהורה מנחה** findet sich nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 428; analoge Verbindungen sind: **השלחן הטהור** (Lev. 24, 6. 2. Chr. 13, 11), **המנחה הטהורה** (Ex. 31, 8; 39, 37. Lev. 24, 4), vgl. auch **קמרת**, das zweimal (Ex. 30, 35; 37, 29) als **טהור** bzw. **קנש טהור** charakterisiert wird. Doch die Analogie ist nur eine scheinbare, da es sich bei den beiden erstgenannten Ausdrücken lediglich darum handelt, die erwähnten Kultrequisiten als solche zu kennzeichnen, die aus reinem, d. h. unvermishtem Golde hergestellt sind, während die **קמרת** als frei von anderweitigen Zutaten charakterisiert werden soll, vgl. Dillmann-Ryssel, EL<sup>3</sup> z. Ex. 25, 3; 30, 35.

In kultischem Sinn als Gegensatz zu **טמא** (vgl. Lev. 10, 10; 14, 57. Ez. 22, 26; 44, 23) wird **טהור** sonst nur von Menschen (Lev. 7, 19; 13, 13. 37. 39 ff. Num. 5, 28 [**טהורה**]; 9, 13; 18, 11. 13; 19, 9. 18 f. Dt. 12, 15. 22; 15, 22; 23, 11. 1. Sam. 20, 26), Orten (**מקום טהור** Lev. 4, 12; 6, 4; 10, 14. Num. 19, 9, vgl. Lev. 11, 36) und Tieren (Gen. 7, 2. 8; 8, 20. Lev. 14, 4; 20, 25. Dt. 14, 11. 20) gebraucht, einmal auch von den Opfergefäßen (Jes. 66, 20); letztgenannte Stelle, wo von der Darbringung der **מנחה** in reinem Gefäß (**בכלי טהור**) die Rede ist, berührt sich mit dem Ausdruck **מנחה טהורה** noch am nächsten. Zu der sprachlichen Verwandtschaft Maleachis mit Tritojesaia s. B. I Kap. VIII § 15. D. H. Müller (Strophenbau und Responion, Wien 1904, S. 41) streicht **מנחה טהורה** aus metrischen Gründen; auch Riessler hält die Worte für den Zusatz eines Glossators, der sich auf Grund von Lev. 2, 1 erinnerte, dass Räucherwerk immer mit dem Speisopfer verbunden war. Beide hätten sich dabei auf die arab. Tochterversion der LXX berufen können, in der die Worte ausgelassen sind. Doch kommt dieses vereinzelte Zeugnis kaum ernstlich in Betracht gegenüber der Bestätigung des MT durch alle Hauptversionen, sowie sämtliche übrige Tochterversionen der LXX. Die gleiche Erwägung gilt auch in bezug auf den Zusatz der aeth., die nach **מנחה טהורה** noch **lasemeia kedus** = *τῶ ἁγίῳ ὀνόματι μου* bietet.

Ist, wie bereits oben (S. 119) bemerkt worden, die Aussage von Gl.a präsentisch zu verstehen, so entsteht vor allem die Frage, ob die hier genannte kultische Verehrung Jahves im Gebiet der גוֹיִם, d. h. ausserhalb Palästinas, auf die Heiden oder auf die Proselyten oder auf die Diaspora zu beziehen sei (vgl. oben S. 105—108). In der Schule Wellhausens (vgl. oben S. 107) wird die Beziehung auf die Heiden fast allgemein vertreten. Doch stehen dieser Auffassung, dass Maleachi hier den Monotheismus der heidnischen Religionen anerkenne (Wellhausen) bzw. dass er allen heidnischen Opferkult im letzten Grunde für unbewusste Jahveverehrung erkläre (vgl. Stade, B. Th. S. 333), schwerwiegende Bedenken entgegen. Mit Recht haben v. Orelli und v. Hoonacker auf die Unvereinbarkeit dieser Auffassung bei Maleachi mit seiner Stellungnahme zu den Mischehen, genauer zu der Ehe eines Juden mit einer Heidin, „der Tochter eines Fremdgottes“ (2, 11), hingewiesen. Doch dazu kommt noch folgendes hinzu. Die ganze Art und Weise, wie Maleachi den universalistischen Gedanken von der kultischen Verehrung Jahves im Gebiet des Heidentums ausspricht, legt unwillkürlich die Annahme nahe, der Prophet rechne dabei ohne weiteres auf die Zustimmung seiner Hörer bzw. Leser; jedenfalls machen letztere nicht, wie bei den sonstigen Behauptungen Maleachis, Einwände geltend, fordern keine Erklärung oder Verdeutlichung, vgl. 1, 2. 6 f. 13; 2, 14. 17; 3, 7 f. 13. Hat man jedoch ein Recht, bei der nachexilischen Gemeinde den Satz, dass aller Opferdienst der Heiden eigentlich Jahve gelte, als allgemein bekannt und anerkannt vorauszusetzen? Beweisen lässt sich das wohl kaum. Vorgänger hat Maleachi für diese Idee jedenfalls nicht, wenn sich auch hie und da Ansätze zu derselben zeigen. Nach dem Dichter der ‘Ebed-Jahve-Lieder und ebenso nach Deuteriojesaia, die ich trotz Duhm (Jes.<sup>4</sup> S. 19. 311) für identisch halten möchte, geht durch die Heidenwelt ein verlangendes Sehnen nach der Religion (Jes. 42, 4) und dem Gott Israels, sowie nach dessen Machtoffenbarung (Jes. 51, 5). Bei dieser Sehnsucht des Heidentums bleibt Deuteriojesaia für seine Gegenwart auch stehen. Die Verehrung Jahves durch die Heiden kennt er nur als eschatologisches Moment, nicht aber als Tatsache seiner Zeit (Jes. 45, 6. 14. 22 ff.; 49, 26—42, 1. 4; 49, 6). Das Heidentum der Gegenwart mit seinem Bilderdienst ist für ihn vielmehr blinder Unverstand, sinnlose Verehrung elender Gebilde von Menschenhand, für die der Prophet nur

Worte grenzenlosester Verachtung und beissendsten Spottes übrig hat (Jes. 40, 19 f.; 41, 7; 44, 9—20 [?]; 45, 20; 46, 1 f.). Selbst von Kyros, dem Hirten (44, 28), Liebling (48, 14) und Gesalbten Jahves (45, 1), heisst es, dass er Jahve noch nicht kenne (45, 4 f.). Die Aussage 41, 25 widerspricht dem nicht, denn entweder sind die Worte von der Zukunft zu verstehen (Delitzsch, Jes.<sup>4</sup> z. St. König, Jes. S. 366. 391, vgl. Duhm, Jes.<sup>4</sup> z. St. Budde<sup>KHS</sup> z. St.) oder der Text ist zu ändern, sei es in קָרָאתִי בְשֵׁמוֹ (Kittel, Jes.<sup>6</sup> z. St. Marti KHCAT z. St. Feldmann, Is. II z. St.), sei es in אֶקְרָא בְשֵׁמוֹ (Feldmann a. a. O.). Dabei ist die Verehrung Jahves durch die bekehrten Heiden in Jerusalem, der Wohnstätte Jahves (Jes. 52, 8), oder zum mindesten im Gebiet von Israel (45, 14) lokalisiert. Von einer Dezentralisation des Jahvedienstes selbst für die messianische Zeit weiss Deuterojesaia nichts, geschweige denn für die Gegenwart. Auch in den übrigen eschatologischen Stücken der prophetischen Literatur, wo von einer Anbetung Jahves durch die Heiden die Rede ist, erscheint dieselbe für gewöhnlich an Jerusalem gebunden (Jes. 2, 2 ff.; 18, 7; 25, 6 ff.; 56, 7; 60, 3. 11. 14; 66, 23. Mi. 4, 1 ff. Sach. 8, 20 ff.; 14, 16 ff.). Eine Ausnahme bilden, soweit ich sehe, eigentlich nur Sēph. 2, 11 (vgl. 3, 10) und Jes. 19, 18 ff. Nach ersterer Stelle sollen in der Endzeit die Heidenvölker, ein jedes in seiner Heimat, Jahve anbeten; nach letzterer entstehen in Ägypten 5 jüdische Ansiedelungen (V. 18); die Ansiedler errichten inmitten des Landes einen Jahvealtar und an seiner Grenze eine Massebe (V. 19) als Wahrzeichen des Jahvekultus (V. 20); auf dem Altar bringt man Jahve Schlacht-, Speis- und Gelübdeopfer dar (V. 21).

Die Ursprünglichkeit von Sēph. 2, 11 wird heute stark in Zweifel gezogen, vgl. J. M. P. Smith (ICC) z. St.; wollte man aber auch mit v. Orelli<sup>3</sup> an der Echtheit des Verses festhalten, so darf nicht übersehen werden, dass es sich hier um eine endgeschichtliche (eschatologische), nicht aber um eine geschichtliche Aussage handelt.

Noch umstrittener als Sēph. 2, 11 ist die Herkunft und Abfassungszeit von Jes. 19, 18 ff. Die Entstehung des Abschnittes wird entweder in die Makkabäerzeit (Marti, KHCAT z. St. Buchanan Gray, ICC z. St. Duhm, Jes.<sup>4</sup> z. St.) bzw. in die Zeit des III. vorchristlichen Jahrhunderts verlegt (Guthe<sup>KHS</sup> z. St. Haller,

SAT<sup>2</sup> II, 3 z. St. Cornill Einl.<sup>7</sup> § 24, 11), oder aber für vordeuteronomisch, wenn auch für nachjesaianisch erklärt (Steuer-nagel, Einl. S. 491.<sup>1</sup> Sellin, Einl.<sup>4</sup> S. 85 f. Kittel, GVI II<sup>6</sup> S. 401 A. 4). Hält man letztere Ansicht für die wahrscheinlichere, und zwar unter gleichzeitiger Beziehung von V. 19 auf das Jahveheiligtum zu Elephantine, so wäre damit wohl ein direkter Anknüpfungspunkt für die Aussage von Mal. 1, 11 festgestellt, jedoch noch kein Beweis für die Erklärung unserer Stelle im Sinne der Schule Wellhausens. Ebensowenig lässt sich auch in der auf Maleachi folgenden Zeit im A. T. irgendeine Bezugnahme auf die These von der prophetischen Anerkennung des Monotheismus in den heidnischen Religionen nachweisen. Stade (ZAW 1881 S. 86 f.) erblickt in der Verheissung Sach. 14, 9 von der einstigen Einheit des Jahvenamens, d. h. des Jahvekultus in der ganzen Welt, eine direkte Polemik gegen die Mal. 1, 11 vorgetragene Doktrin, dass die Heiden Jahve unter anderen Namen dienen; ebenso auch Nowack (GHKAT<sup>3</sup>) und Marti<sup>Do</sup> z. St. Doch kaum mit Recht, da כְּלִי-הָאָרֶץ, wie V. 10 zeigt, nur von dem Lande Juda verstanden werden kann. Die Einheit des Jahvenamens an der genannten Sacharjastelle (s. Sellin, Zw. z. St.) ist vielmehr nach Analogie von Dt. 6, 4 zu verstehen, d. h. im Gegensatz zu seiner lokalen Differenzierung in der volkstümlichen Vorstellung.

Bertholet (SIJF S. 191) erblickt in Ps. 65, 3 (Zu Dir kommt alles Fleisch). 6 (Du Zuversicht aller Enden der Erde) unter Vergleichung von Ps. 145, 18 und Jon. 1, 6 eine Wiederaufnahme des Gedankens, dass schon in der Gegenwart aller Gottesdienst Jahvedienst sei. Auch Gunkel (GHKAT<sup>4</sup> zu Ps. 65, 6) vergleicht die eigentümlich universalistische Haltung von Ps. 65, 6, die vielleicht schon V. 3b. 4a anklinge, mit Mal. 1, 11; desgleichen zieht Kittel (Ps.<sup>3.4</sup> z. Ps. 65, 3) zur Erklärung der Tatsache, dass an Gottes sündenvergebender Gnade alle Welt Anteil habe, die Stelle Mal. 1, 11 heran. Doch Ps. 65, 3 kann כְּלִי-בִשָּׁר ebenso wie Jo. 3, 1 und Jer. 12, 13 einfach alle Judäer bedeuten. Desgleichen könnte Ps. 65, 6 כְּלִי-קִצְיֹהֶרֶץ nach Analogie von כְּלִי-קִצְיֹהֶרֶץ Jer. 12, 12 (vgl. Cornill, Jer. z. St.) von den Enden Judäas verstanden werden, wenn es auch wohl richtiger erscheint, hier wegen des parallelen יָם רַחֲקִים (Duhm, Ps.<sup>2</sup> Kittel, Ps.<sup>3.4</sup> Staerk, Lyr.<sup>2</sup> Gunkel, GHKAT<sup>4</sup> lesen in Anlehnung an Wellhausen,



SBOT אֵיִם רַחֲקִים) an das Ende der Erde zu denken. Doch enthält auch in diesem Fall die Psalmstelle nur eine Aussage, die der von Jes. 42, 4 und 51, 5 parallel geht, d. h. eine Aussage von dem dunklen Drang auch der Heiden nach dem wahren Gott, wenn der Dichter nicht einfach an die in aller Welt zerstreuten Diasporajuden denkt, vgl. Duhm, Ps.<sup>2</sup> z. St. Aus Ps. 145, 18 ist bei der ganz allgemeinen Fassung des Gedankens von der Nähe der göttlichen Hilfe für die, welche sie anrufen, für unsere Stelle nichts zu entnehmen; dasselbe gilt auch von Jon. 1, 6. Eher schon könnte man sich auf Jon. 1, 16 berufen. Doch bemerkt Duhm<sup>A</sup> (z. Mal. 1, 11) mit Recht: „selbstverständlich konnte es ausnahmsweise einmal vorkommen, dass Heiden Jahwen opfern (Jon. 1, 16), aber von Ausnahmen spricht der Verfasser nicht“.

Der Satz von dem Monotheismus der Heidenvölker wird eigentlich erst begreiflich im hellenistischen Zeitalter mit seiner alle religiösen Unterschiede verwischenden Uniformierungstendenz. Etwa im Munde des skeptisch-pessimistischen Koheleth könnten wir ihn uns denken, nicht aber einmal in dem eines Jesus Sirach (vgl. Jes. Sir. 50, 25 f., s. Bertholet, SIJF S. 202. B. Th. S. 169 ff.). Ganz undenkbar aber ist dieser jeden Gegensatz zwischen Judentum und Heidentum aufhebende Universalismus in der Predigt des exklusiven Ezechielikers Maleachi (s. B. I Kap. VI § 38 f. S. 338 ff.), für den die heidnischen Edomiter eine gottverfluchte Nation und ihr Gebiet ein Frevelgau ist (1, 4), für den das Konnubium zwischen Juden und Heidinnen eine Entweihung des Tempels bedeutet und daher jeden Jahve wohlgefälligen Opferdienst direkt ausschliesst (2, 11 ff.). Nach 3, 4 ist für Maleachi das Ideal des Opferkultus nicht der der Heiden, wie es bei der hier erörterten Deutung der Fall sein müsste, sondern vielmehr der der Vorzeit Israels, d. h. der Mosezeit (s. unten z. 3, 4, vgl. auch B. I Kap. VI § 13 S. 282 f.). Auffallend ist endlich auch, dass, wenn Maleachi den Opferkultus der Heiden als den Jahve wohlgefälligen hinstellen sollte, er in seinem eschatologischen Zukunftsbilde den Heiden keine andere Rolle zuweist als die, das Glück des wiederhergestellten Israel zu preisen (3, 12 s. unten z. St., vgl. B. I Kap. VI § 2 S. 230. § 39 S. 341). Der Partikularismus der Eschatologie Maleachis (s. B. I Kap. VI § 2 S. 229 f.) würde sich dann allzuhart mit der fast an Indifferenz streifenden Weitherzigkeit für die Gegenwart stossen. Mit dem apodiktischen Satz Wellhausens (z. St.): „Aber so widerspruchsvoll war das

Judentum infolge seiner geschichtlichen Belastung“ werden diese Schwierigkeiten nicht gehoben.

Aber sollte der Prophet vielleicht, wie Ewald, Köhler (PRE<sup>2</sup> XIII S. 185) und v. Orelli (Kl. Proph.<sup>2</sup>) meinten, an den Kultus der in der ganzen Welt zerstreuten Proselyten denken? Wohl konnte Josephus im ersten nachchristlichen Jahrhundert behaupten, dass es weder eine Stadt der Hellenen, noch der Barbaren, noch irgend ein Volk gebe, wohin nicht die Sitte der Sabbatfeier gedungen sei und wo nicht das Fasten, das Lichteranzünden und viele der jüdischen Speiseverbote beobachtet werden (c. Ap. II, 39 § 282). Zu der Ausbreitung der jüdischen Propaganda im hellenistisch-römischen Zeitalter s. Schürer (GJV<sup>4</sup> III S. 150—188). Bousset (RJ<sup>3</sup> S. 76—86). Bertholet (SIJF S. 296—302. B. Th. S. 151 ff. 482). v. Dobschütz (Art. Proselyten in PRE<sup>3</sup> XVI S. 112—123. XXIV S. 367). Doch für das persische Zeitalter ist eine ähnliche Ausdehnung des Proselytentums wie in der nachmakkabäischen Periode ein unbewiesenes Postulat. Allerdings kennt Tritojesaia (Jes. 56, 1—7) Proselyten bei der Tempelgemeinde, und auch der Chronist setzt die Aufnahme von Proselyten aus Juda, Benjamin und Galiläa voraus (2. Chr. 15, 9; 30, 1. 25), vgl. Bertholet, SIJF S. 177 f. Guthe, GVI<sup>2</sup> S. 309 f.

Dass in Ägypten im V. vorchristlichen Jahrhundert Fälle des Übertritts zum Judentum vorkamen, beweist das Beispiel des königlichen Baumeisters 'Ashôr, der nach seiner Ehe mit der Jüdin Mibtahjah in Elephantine fortan den gut jüdischen Namen Nathan führt (Sayce-Cowley, AP, Pap. G und J), vgl. Köberle (NKZ 1908 S. 196), v. Bulmerincq (Die Papyri von Assuan und von Elephantine, Riga 1913, S. 128). Doch diese vereinzelt Notizen reichen wohl kaum aus zum Erweis der Behauptung, dass bereits im persischen Zeitalter in der ganzen Welt „vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang“ jüdische Proselyten vorhanden waren. Es bleibt daher nur die Möglichkeit, unsern Vers mit Duhm, J. M. P. Smith, Rothstein, Haller<sup>2</sup>, Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup> u. a. (vgl. oben S. 108) auf die ausserpalästinensischen Kultstätten der Jahvereligion zu beziehen. Allerdings können wir vorläufig von diesen Kultstätten nur eine mit Sicherheit identifizieren: die von Elephantine, über deren Alter, Einrichtung, Kultus und Zerstörung im Jahre 411 uns die drei ersten von Sachau 1907 herausgegebenen Papyri unterrichten, vgl. Sachau, Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine (Abhandlungen der Kgl. Preuss.

Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1907). Neudruck, Berlin 1908. Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine. Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrh. v. Chr., Leipzig 1911 (Pap. 1—3).

Doch neben dem Jahvetempel zu Elephantine dürfte es in Ägypten noch andere jüdische Heiligtümer gegeben haben. Die Notiz des Josephus (Antt. XIII, 3, 1 § 65 ff.), auf die in diesem Zusammenhang m. W. zuerst Gunkel (Deutsche Rundschau XXXIV, 4, 1908, S. 45) aufmerksam gemacht hat, legt diese Annahme sehr nahe. Dieser Notiz zufolge hätte Onias, der Sohn des Hohenpriesters Onias III, sein Gesuch an Ptolemäus VI Philometor und dessen Gemahlin Kleopatra betreffend den Bau des Tempels von Leontopolis (um 160) mit der Tatsache zu motivieren gesucht, dass durch die neue Tempelgründung die in Ägypten angesessenen Juden zu gemeinschaftlichem Gottesdienst vereinigt werden könnten, während sie bisher ungesetzlicher Weise in verschiedenen Teilen des Landes Heiligtümer besaßen. S. Schiffer (Keilinschriftliche Spuren der in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts von den Assyriern nach Mesopotamien deportierten Samarier [Beihefte zur OLZ I, Berlin 1907]) glaubt, die Existenz eines Jahvetempels in Kannu' in Mesopotamien nachweisen zu können. Allerdings beruht der Nachweis auf der nicht ganz einwandfreien Voraussetzung, dass der Gott A-u, dessen Tempelkasse (purku) auf einer assyrischen Kontrakttafel (VATH 5399. Obv. Z. 15) aus der Zeit 650 (644) — 608 (606) erwähnt wird, mit dem Nationalgott der Hebräer identisch sei, und dass die A-u-Verehrer zu den nach Mesopotamien deportierten Bewohnern des Nordreichs gehörten. Rothstein (KHS<sup>4</sup> I S. 922 A. f) glaubt aus Ez. 20, 32 herauslesen zu können, dass unter den jüdischen Exulanten des Jahres 597 der Plan bestanden habe, auf babylonischem Boden ein Jahveheiligtum zu errichten. Doch vermutlich handelt es sich an der genannten Ezechielstelle vielmehr um den nach 586 unter den Exulanten entstandenen Plan, den Jahvekult durch heidnische Kulte zu ersetzen bzw. den Jahvekult unter Anwendung heidnischer Kultformen auszuüben, vgl. J. Herrmann, Ezechiel (KoAT, Bd. XI), Leipzig und Erlangen 1924, S. 126 f. Zu der von G. Hölscher (Hesekiel, der Dichter und das Buch [BZAW Nr. 39], Giessen 1924, S. 108 ff.) bestrittenen Echtheit von Ez. 20, 32 als eines Bestandteiles des angefochtenen 20. Kapitels s. W. Kessler (Die innere Einheitlichkeit des Buches Ezechiel [Beigabe zum Bericht über das theolo-

gische Seminar der Brüdergemeinde in Herrnhut, Ostern 1921 bis Herbst 1926], Herrnhut 1926, S. 74—77). Die Vermutung, dass es auch im Osten, vielleicht in Babylonien, Jahveheiligtümer gegeben hat, teilt H. Anneler (a. a. O. [s. oben S. 97] S. 97 A. 5).

Doch wie dem auch sei, so muss jedenfalls mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass es neben dem Tempel zu Elephantine noch andere ausserpalästinensische Kultstätten der Jahveverehrung zur Zeit Maleachis gab. Auf diese nimmt der Prophet an unserer Stelle Bezug und stellt ihren korrekten Kultus der inkorrekten gottesdienstlichen Praxis der jerusalemischen Priesterschaft gegenüber. Die Berufung auf ausserjerusalemische Stätten der Jahveverehrung nimmt bei dem Ezechieliker Maleachi (s. B. I Kap. VIII § 39 S. 339 f.) wunder. Dabei war jedoch eine Dezentralisation des Kultus keineswegs sein Ideal, denn für die Endzeit verkündigt er eine kultische Verehrung Jahves ausschliesslich zu Jerusalem (3, 4), vermittelt durch die Söhne Levis (3, 3). Aus unserer Stelle ergibt sich jedoch, dass bei der Frage nach der korrekten Ausübung des Kultus für Maleachi das „wie“ wichtiger war, als das „wo“. Die Ausdrucksweise des Propheten ist hier wie auch sonst öfters (vgl. 1, 4; 3, 9. 12) hyperbolisch, s. B. I Kap. VIII § 5 S. 410. Der Sinn von Gl.a ist demnach der: im Gegensatz zu dem mangelhaften Kultus am jerusalemischen Tempel werden an den übrigen Jahveheiligtümern, wo immer in der weiten Welt sie sich befinden, dem Gotte Israels vollwertige Opfergaben dargebracht. Die im Gebiet des Heidentums zerstreute Diaspora ist feinfühlicher als die Tempelgemeinde von Jerusalem in bezug auf die Jahve gebührende Ehrerbietung: jenseits der Grenzen des h. Landes hat die Judenschaft mehr Verständnis als die jerusalemische Priesterschaft für die seit der Restauration wieder zu voller Geltung gelangte Grösse des göttlichen Namens, d. h. des Ansehens und der Macht der im Kultus gegenwärtigen Repräsentation Jahves.

Einen wesentlich anderen Sinn würde allerdings unser Vers erhalten, wenn man die durch die aeth. Tochterversion (s. oben S. 115) repräsentierte Variante מְלִיכָאֵם der Auslegung zugrunde legen wollte. In diesem Fall würde es das Nächstliegende sein, die Aussage von Gl.aß von den Weihgaben zu verstehen, die von auswärts für den Tempel gestiftet wurden, sei es von Diasporajuden, sei es von Proselyten, sei es von Heiden.

Erwähnungen solcher Weihgaben finden sich mehrfach im

# **BENITO MUSSOLINI UND LEO TOLSTOI**

**EINE STUDIE ÜBER EUROPÄISCHE MENSCHHEITSTYPEN**

**NACH STIMMANALYTISCHER METHODE**

VON

**DR. WILLY E. PETERS M. A.**

LEITER DES EXPERIMENTALPHONETISCHEN LABORATORIUMS  
DER UNIVERSITÄT TARTU, ESTLAND

---

TARTU (DORPAT) 1928

---

C. Mattiesen, Tartu (Dorpat).

## 1. Einleitender theoretischer Teil.

Vor einiger Zeit übergab ich der Öffentlichkeit die ersten grundlegenden theoretischen Ergebnisse einer langen Reihe messender und vergleichender Untersuchungen der menschlichen Sprechmelodie<sup>1)</sup>. Ich wies in dieser Arbeit auf die Erklärungsmöglichkeiten der Beziehung zwischen Sprechmelodie und menschlichen Wesenseigenschaften hin und erwähnte, dass bei dem damals vorliegenden Material die psychologischen und logischen Erklärungsweisen versagten und nur eine anthropologische Deutung möglich war. Diese letztere ergab dann an der Hand des veröffentlichten und sonst in meinem Besitz befindlichen Kurvenmaterials und auf Grund langjähriger Beobachtung mittels des Ohres das Vorhandensein zweier Grundtypen der menschlichen Sprechmelodie in Europa, einer fallenden Art im Osten des Erdteils, z. B. in Estland, Finnland, Ungarn, Russland, und einer steigenden Art im Westen, bei französischen, spanischen und zum Teil auch bei englischen Sprechern. Ich äusserte damals die Meinung, an der ich noch immer festhalte, dass diese europäischen sprechmelodischen Grundtypen auf Rasseneigenschaften anatomischer und physiologischer Art beruhen, und dass man im Westen afrikanische Rassenbeziehungen und im Osten asiatische annehmen könne. Für die Zwecke der gegenwärtigen Untersuchung muss ich hinzufügen, dass ich in der Zwischenzeit den westlichen Typus auch in Italien, und zwar in so starker Verbreitung gefunden habe, dass ich eine der hier behandelten repräsentativen Persönlichkeiten aus diesem Gebiete gewählt habe.

Es kann wohl nicht zweifelhaft sein, dass hier eine Grundsache der Ausdrucksbetätigung europäischer Menschen aufgedeckt worden ist. Meinungsverschiedenheiten dürften erst

---

1) Bericht über eine experimentalphonetische vergleichende Untersuchung der estnischen Sprechmelodie. Walter Bangert, Hamburg 1927.

entstehen bei der Frage nach der Bewertung dieser Entdeckung. Sicherlich wird, trotz des erwähnten Versagens der psychologischen Deutungsmethoden in der oben angeführten Arbeit, eine psychologische Bewertung der aufgedeckten anthropologischen Tatsachen wenigstens im völkerpsychologischen und charakterologischen Sinne angestrebt werden. Gegen solche Bemühungen ist denn auch vom wissenschaftlichen Standpunkte nichts einzuwenden, vorausgesetzt, dass die Bedingungen, unter welchen die betreffenden Sprachaufnahmen stattfanden, hinreichend berücksichtigt werden. Während bei meiner oben angeführten Arbeit die Versuchsanordnung nicht zu psychologischen Zwecken geschah, und deshalb die psychologische Deutungsweise versagen musste, können bei der gegenwärtigen Untersuchung Versuche psychologischer Interpretation gemacht werden. Das Ausgangsmaterial besteht nämlich in Grammophonplatten, welche von den beiden gewählten Sprechern zum Zwecke der Propagierung ihrer Ideen und sozialen oder politischen Ziele hergestellt wurden. Die Aufnahmebedingungen sind also genügend gleichartig, um Schlussfolgerungen auf die Beziehungen der Sprechmelodie zur Wesensart der Sprecher zu gestatten.

Dass solche Schlussfolgerungen, wenn sie wissenschaftlichen Wert haben sollen, nicht über die Grenzen des deutlich erkennbaren Tatsachenmaterials hinausgehen dürfen, ist selbstverständlich. Es ist aber vorauszusehen, dass diese wissenschaftliche Beschränkung bei der Bewertung des hier vorgelegten Materials nicht immer beobachtet werden wird. Man kann leicht zu der Auffassung kommen, dass die Sprechmelodie, die einerseits so deutlich ein Rassenmerkmal physischer Art ist, und die andererseits so allgemein als die vollständigste Ausdrucksform des menschlichen Seelen- und Geisteslebens gilt, ein bequemes Mittel zur Demonstration oder Widerlegung der heute verbreiteten Rassentheorien liefern müsse. Diese Theorien wollen bekanntlich alle geistigen Leistungen der Menschheit direkt auf vererbte Rasseneigentümlichkeiten zurückführen. Aber ich möchte es an dieser Stelle ausdrücklich ablehnen, mich in der bisher üblichen Weise an dem unerquicklichen Streit über den Einfluss der physischen und rassisch vererbten Körperbeschaffenheit auf die geistige, ethische, ästhetische etc. Betätigung der Menschen zu beteiligen. Dieser Streit wird auf der einen wie auf der anderen Seite fast ausschliesslich mit politischen und sozialen, nicht mit



wissenschaftlichen Absichten geführt. Es ist zwar meine feste Überzeugung, dass gerade die experimentalphonetische Untersuchung der menschlichen Stimme, also einer physischen Ausdruckstätigkeit, die mit dem Körperbau und den Körperfunktionen in engstem Zusammenhang steht, zu immer direkteren Aufzeichnungen innerer Vorgänge psychischer Art führen kann, welche dann eine wissenschaftliche Klassifizierung und Bewertung dieser Vorgänge und eine Zuordnung derselben zu körperlichen Formen und Funktionen gestatten würden. Man wird also möglicherweise aus sprechmelodischen Aufzeichnungen körperliche und psychische Eigentümlichkeiten gewissermassen herauslesen können. Aber so weit sind wir noch nicht gekommen. Ich habe oben die Notwendigkeit eines streng wissenschaftlichen Verfahrens bei der psychologischen Deutung von Sprechmelodiekurven betont. Dieses allein gewährleistet sichere Resultate. In einer kleinen Spezialarbeit über „Sprechmelodische Motive in . . . . estnischer Versrezitation“<sup>1)</sup> habe ich bei wesentlich gleichartiger Einstellung der VP sehr vielversprechende Ansätze zu einer Verknüpfung sprechmelodischer Erscheinungen mit Wesenseigenschaften der VP erzielen können. Diese sind in der erwähnten Arbeit nicht weiter verfolgt worden, weil das Ziel ein ästhetisch-phonetisches, kein psychologisches war. Eine weitere, unbedingt erforderliche Vorbedingung für die Aufstellung gesetzmässiger Beziehungen zwischen Sprechmelodie und menschlichen Wesenseigenschaften ist ein sehr grosses Material von Sprechmelodiekurven, die mittels ganz genauer experimentalpsychologischer Versuchsanordnungen oder wenigstens unter genau bekannten Bedingungen erhalten wurden. Ein solches Material wird aber bei der heutigen Interesselosigkeit nicht nur des grossen Publikums, sondern auch wissenschaftlicher Körperschaften an solchen exakten psychologischen Untersuchungen noch recht lange auf sich warten lassen. Und ferner wird wohl auch die Klassifizierung der menschlichen psychischen Eigenschaften eine ganz andere wissenschaftliche Ausgestaltung erfahren müssen, als sie ihr heutzutage zuteil wird. Vor allem wird einmal mit Ernst und Gewissenhaftigkeit an die Unterscheidung der eigentlich geistigen Vorgänge von den eigentlich seelischen oder psychi-

---

1) Verhandlungen der Akademischen Literarischen Vereinigung zu Tartu (Dorpat) 1927.

schen gegangen werden müssen, was schon im psychologischen und philosophischen wissenschaftlichen Betriebe selten und nie vollständig getan wird, geschweige denn in den ganz grob populärpsychologischen Rassenlehren. Letztlich ist noch zu bemerken, dass auch in der psychologischen Fachliteratur die seelischen Vorgänge immer noch nach mehr oder weniger verhüllten moralischen, religiösen oder dogmatisch-philosophischen Vorurteilen klassifiziert werden, die einer verschwundenen oder verschwindenden Weltepoche angehören. Deshalb sind wir auf diesem Gebiete von reiner Wissenschaft noch sehr weit entfernt.

Wenn wir aber die ganze Gesetzmässigkeit der Beziehungen zwischen der Sprechmelodie und ihren physischen Bedingungen einerseits und den psychischen und geistigen Eigenschaften der Menschen andererseits auch noch nicht unmittelbar feststellen können, so brauchen wir doch nicht auf Einzeluntersuchungen über diese Frage zu verzichten. Im Gegenteil, nur durch möglichst spezielle und genau präzisierte Einzeluntersuchungen einer grossen Zahl von Sprechern und Sprechweisen, nationalen sowohl wie individuellen, in jeder möglichen geistigen und körperlichen Verfassung können wir Material zur Aufstellung der hier in Frage kommenden Beziehungen und ihrer gesetzmässigen Zusammenfassung gewinnen. Zu solcher vorbereitenden Arbeit sei in der gegenwärtigen Untersuchung ein kleiner Beitrag geleistet.

Die Aufgabe der hier veröffentlichten Untersuchung über die Sprechmelodien zweier hervorragender Vertreter der westlichen und der östlichen europäischen Menschheitsgruppe ist in Übereinstimmung mit den oben gebrachten Ausführungen so einfach und bescheiden gehalten worden, dass ihr hoffentlich der wissenschaftliche Charakter nicht abgesprochen werden wird. Sie zerfällt in zwei Teile, einen anthropologischen, oder vielmehr sozialanthropologischen, und einen psychologischen, genauer gesprochen individual-psychologischen oder charakterologischen. Es sollte untersucht werden, 1) ob die in der früheren Arbeit festgestellten Unterschiede der Sprechmelodie sich nur bei den geistig und sozial durchschnittlichen Angehörigen der betreffenden Menschheitsgruppen in stärkerer Ausprägung finden, oder ob sie auch bei ihren geistig und sozial hervorragenden Vertretern in deutlich erkennbarer Form auftreten, oder nicht, d. h. ob der geistig oder sozial hervorragende Vertreter auch dem anthropologischen Typ der betreffenden Menschheitsgruppe

angehört, oder nicht, und in welchem Masse er dies tut; 2) ob diese hervorragenden Vertreter der beiden europäischen Menschengruppen ihren bekannten Wesenseigentümlichkeiten nach sich in demselben Verhältnis unterscheiden wie ihre Sprechmelodien es tun. Der zweite Teil dieser Aufgabe könnte zwar den Anschein erwecken, als ob wieder auf die Darlegung eines direkten Zusammenhanges zwischen Sprechmelodie und Rasseigentümlichkeiten hingeeht würde, aber diese Auffassung ist irrtümlich. Bei genauer Beachtung des Wortlauts wird eingesehen werden, dass es sich hier ausschliesslich um das Problem eines gewissen Parallelismus von psychischen Eigenschaften und Sprechmelodie handelt, wobei die Frage nach dem Zusammenhang von Sprechmelodie und Körperbau diesmal ganz ausser Acht gelassen werden soll.

Es wird aus dieser Formulierung des zu erforschenden Problems ohne weitere Ausführungen einleuchten, dass als Objekte der Untersuchung Persönlichkeiten gewählt werden mussten, die von der ganzen Menschheit als geistig und sozial hervorragende Menschen betrachtet werden und deren Zugehörigkeit zu den betreffenden Menschengruppen über jeden Zweifel erhaben ist. Deshalb konnten nur solche Menschen in Frage kommen, die von ihren Volksangehörigen selbst als hervorragende Vertreter der nationalen Wesenseigentümlichkeiten in ausdrücklicher und öffentlicher Weise anerkannt werden. Es mussten, um es mit einem Worte zu sagen, grosse Menschen sein.

Bei den beiden hier untersuchten Persönlichkeiten, dem italienischen Staatsmann Benito Mussolini und dem russischen Romanschriftsteller und Verkündiger neuer sozialer und religiöser Ideale, Graf Leo Tolstoi, ist es nicht schwer zu beweisen, dass diese Bedingungen in vollem Umfange erfüllt sind. Weltbekannt und -berühmt sind beide. Auf das Geistesleben ihrer Völker und die Kultur fremder Nationen haben sie beide, wenn auch in verschiedener Weise, einen gewaltigen Einfluss ausgeübt. Wenn eingewendet werden sollte, dass der grosse Mann stets eine Sonderstellung in seinem Volke und der Menschengruppe, zu der dieses gehört, einnehme und nur dieser Verschiedenheit vom Volkstypus seine Bedeutung verdanke, so sei auf das Zeugnis der Volksangehörigen solcher grossen Männer hingewiesen. In jedem Volke finden die Massen in ihren grossen Männern Verkörperungen und Ausprägungen der typisch-nationalen Eigen-

schaften. Fremd-rassige Individuen und selbst solche, bei denen nur ein Verdacht nicht-nationaler Herkunft oder Beziehungen besteht, sei dieser auch in nichts anderem als fremd anmutenden Eigentümlichkeiten begründet, steigen nie zu der ersten Stufe menschlicher Grösse in einem Volke empor. Es ist mir, um meine persönliche Meinung zu äussern, sehr wahrscheinlich, dass die Verschiedenheit eines grossen Mannes von der Masse seiner Volksangehörigen nur in dem Grade seiner Begabung und seiner Willenskraft liegt, nicht in dem Wesen seiner seelischen und geistigen Konstitution. Diese Frage und ihre hier vorgeschlagene Lösung müssen aber einmal an anderer Stelle ihre notwendige ausführliche Erörterung finden. Um auf die hier zu behandelnden Persönlichkeiten zurückzukommen, so beanspruchen die Massen Italiens fast einstimmig Mussolini als ihren typischen Vertreter, als den Italiener, mit allen seinen starken und schwachen Seiten, und die Russen aller Parteien und Schichten werden sich in Tolstois Leben und Wirken typischer Ausprägungen ihres eigenen Wesens bewusst. Jedenfalls gibt es keinen Russen — ein solcher musste gewählt werden, weil die anderen Ostvölker Europas noch keine Männer von grösster seelischer und geistiger Statur hervorgebracht haben — welcher der Welt in ähnlicher Weise als Typus des Russentums entgegengetreten und von ihr als solcher begrüsst worden wäre. Wie stark sich die Beurteilungen grosser Männer seitens des eigenen Volkes und des Auslandes unterscheiden können, sehen wir z. B. bei den Engländern Lord Byron und Oscar Wilde und dem Deutschjuden Heinrich Heine, der wohl noch immer von vielen Ausländern mehr gelesen und besser verstanden wird als die wirklichen Dichtergrössen Deutschlands. Bei Tolstoi ist wenigstens diese Diskrepanz der Urteile nicht zu finden; er gilt zweifellos bei den Russen als sehr grosser Mann und sehr typischer Russe, und für das Ausland ist er sicherlich auch eine weltbedeutende Persönlichkeit und der grösste und typischste Vertreter russischen Wesens, den es kennt. Mehr ist für den Zweck unserer gegenwärtigen Untersuchung, die ja nur einen Versuch in dieser vergleichenden Methode darstellen soll, nicht erforderlich.

Wenn als letztes noch der Einwand erhoben wird, dass Mussolini lieber der grosse politische Führer der russischen Revolution, Lenin, gegenübergestellt werden sollte, so kann dieser aus mehreren Gründen nicht als stichhaltig anerkannt werden.

Ganz abgesehen von der Tatsache, dass von Lenin keine Gramophonplatte zu erhalten war — es soll solche geben und ich will sie gerne untersuchen, wenn ich sie bekommen kann — ist Lenin seinem ganzen Wesen nach viel eher ein Gegensatz zu dem russischen Volkstypus als dessen Ausprägung. Wir können heute noch nicht urteilen, ob der Leninsche Bolschewismus mehr als eine Episode im russischen Volksleben bedeutet. Dagegen braucht man nicht einmal Mussolinis Biographie aus der Feder seiner getreuen Mitstreiterin Margherita Sarfatti<sup>1)</sup> zu lesen, um die innige Wesenszusammengehörigkeit dieser Condottiere-Erscheinung mit dem Faschismus, einer urrechten Ausprägung italienischer Volkseigentümlichkeiten, zu erkennen. Mussolinis menschliche Natur wurzelt im italienischen Landleben, der typischen Lebensform Italiens. Der Bolschewismus und seine Führer sind Produkte der russischen städtischen und industriellen Zivilisation. Wie das russische Land zu beiden steht, ist ein grosses Problem, dessen Lösung auch die Lösung des gesamt-russischen Problemkomplexes bedeuten wird. An Tolstois Zusammengehörigkeit mit dem russischen Landleben, dem russischen Bauern und dadurch mit der Seele des russischen Volkes besteht wohl nirgends der geringste Zweifel. Auch war es notwendig, irgendeine menschliche Gleichartigkeit in den zu vergleichenden Persönlichkeiten zu haben. Lenin ist als Zerstörer und Neuschöpfer in riesenhaftem Ausmass entweder ein viel gewaltigeres menschliches Genie, oder eine viel dämonischere Naturerscheinung als Mussolini, in vergleichbare Dimensionen kann man sie nicht einspannen. Dagegen spielen sich sowohl Tolstois wie auch Mussolinis Handeln und Wollen stets im Rahmen der bestehenden menschlichen Gesellschaftsverhältnisse ab. Revolutionäre sind beide auch, aber friedliche Revolutionäre, wenigstens soweit ihr eigener Wille reicht. Ob Mussolini nicht ebenfalls elementar zerstörende Mächte entfesseln wird, wie es Tolstoi unzweifelhaft gerade durch sein Menschheitsevangeliem getan hat, muss auch noch die Zukunft lehren. Aber hier beginnt das Gebiet der Gegensätze, der geistigen sowohl wie der seelischen, emotionellen, rassenhaften, und hier ist der gegebene Punkt für das Einsetzen unserer vergleichenden Methoden.

---

1) Paul List Verlag, Leipzig.

## II. Das Kurvenmaterial und seine Analyse.

### 1. Technische Bemerkungen.

Wie Intonationskurven von Grammophonaufnahmen zu erhalten sind, sollte heutzutage kein Geheimnis mehr sein. Jeder, dem ein psychologisches oder physiologisches Laboratorium zugänglich ist, kann den Versuch machen, die Schalldose eines Grammophons mit einem Schlauch und einer kleinen Schreibkapsel zu verbinden und auf dem berussten Papier eines Kymographions StimmSchwingungen aufzuzeichnen. Diese können dann in bekannter Weise gemessen und die erhaltenen Werte auf Millimeter- oder noch besser Logarithmenpapier eingetragen werden. Natürlich gibt es bei diesem Verfahren Feinheiten und Kunstgriffe, die man nur durch praktische Erfahrung lernen kann. Ich bin augenblicklich im Begriff, diese Methoden an europäischen Universitäten einzuführen. Wer weitere Auskunft wünscht, findet sie in den Literaturangaben meiner früheren Veröffentlichungen. Ich weise hier nur wieder auf Werke wie Panconcelli-Calzias „Die experimentelle Phonetik in ihrer Anwendung auf die Sprachwissenschaft“ (Berlin 1924) und F. Kruegers „Beziehungen der experimentellen Phonetik zur Psychologie“ (Bericht üb. d. II. Kongress für experimentelle Psychol. Leipzig 1907) hin. Beides sind klassische Werke auf diesem Gebiete. Auch E. W. Scripture (Honorarprofessor a. d. Universität Wien) leistet wertvolle Arbeit in der experimentellen Sprechmelodieforschung. Dass man die Theorien von Sievers<sup>1)</sup>, Rutz<sup>2)</sup> und Saran<sup>3)</sup>, sowie die Behandlung der Sprechmelodie durch Wundt (Völkerpsychologie. Die Sprache Bd. II) kennen muss, ist wohl selbstverständlich.

Die Platten, von welchen die vorliegenden Kurven durch eigene Übertragung und Ausmessung erhalten wurden, sind:

- I. MESSAGGIO DI S. E. BENITO MUSSOLINI al popolo nord-americano ed agli italiani di America (raccolto per la Chicago Tribune). Società nazionale del „Grammofono“, Milano. No. del Cat. S 4800.
- II. Графъ Л. Н. Толстой. Мысли изъ книги „На каждый день.“ Monarch Record „Grammophone“. 021000.

1) Rhythmisch-melodische Studien. Heidelberg 1912.

2) Dr. Ottmar Rutz: Sprache, Gesang und Körperhaltung. München 1922.

3) Deutsche Verslehre. München 1907.

Die erstere von diesen ist im Handel zu erhalten. Die zweite dagegen scheint augenblicklich nicht erhältlich zu sein; eine englisch gesprochene Platte von Tolstoi ähnlichen Inhalts wird von der Gramophone Company Ltd, London W. I. verkauft. Sie ist betitelt:

Thoughts from the Book „For Every Day“ spoken by Count Leo Tolstoi. E 158 10 Black.

Es gab früher auch noch deutsch und französisch gesprochene Platten mit gleichartigem Text von Tolstoi. Die englische, deutsche, die oben erwähnte russische und noch eine russische, ebenfalls augenblicklich nicht käuflich, sind in meinem Besitz.

Was die Anordnung der Kurvenbilder betrifft, so erklärt sich diese zum grössten Teil durch genauere Betrachtung. Die Zahlen 100 und 200 am linken Rande bezeichnen die Anzahl der Schwingungen in der Sekunde, welche dem Tonhöhenwert der dort beginnenden wagerechten Linie entspricht. Die senkrechten Linien mit danebenstehender Zahl (4,3) bezeichnen Pausen, welche je  $\frac{7}{100}$  Sekunde multipliziert mit der betreffenden Zahl dauern. Diese Verhältnisse beruhen auf den Bedingungen der Aufnahme und Ausmessung, Trommelgeschwindigkeiten, Papierlänge etc. Der unter den Kurven stehende orthographische Text ist nicht in Worte abgeteilt, sondern jeder Buchstabe steht unmittelbar möglichst senkrecht unter dem Teil der Kurve, welcher dem Laut entspricht, den dieser Buchstabe bezeichnet. Die phonetische Bezeichnung des betreffenden Lautes steht senkrecht über dem dazugehörigen Kurventeil. Die kleinen Querstriche durch die Kurven bezeichnen die Grenzen der einzelnen Laute, so genau, wie dieses auf Grund der Änderungen der Lautwellen und des Hörseindrucks beim Spielen der Platte möglich ist. In den meisten Fällen lässt sich ein recht hoher Grad von Genauigkeit bei dieser Abgrenzung erzielen.

Die phonetische Umschrift beruht auf dem Zeichensystem der Association phonétique internationale, aber mit manchen durchgreifenden Änderungen. Da die Kenntnisse und Theorien von der Natur der Sprachlaute noch in beständiger Entwicklung begriffen sind, kann auch für die hier verwendeten Umschreibungsmethoden keine dauernde Gültigkeit beansprucht werden. Sie sind Notbehelfe, keine Abbildungen von Naturvorgängen und auch keine Anweisungen zum Nachsprechen und Lernen. Sie

zeigen nur meine eigene Auffassung von den betreffenden Sprachlauten, und ich will mich bei etwaigen Irrtümern gern belehren lassen. Ich brauche wohl nicht zu befürchten, dass man meine Umschriften einfach deshalb für falsch erklären wird, weil sie von dem bekannten Muster abweichen. Die Hauptabweichungen sind:

1) Der Doppelpunkt und der einfache Punkt auf der oberen Grundlinie dienen nicht zur Bezeichnung der Länge, welche durch das betreffende Kurvenstück genau angegeben wird, sondern zur Angabe des Grades der „Gespanntheit“ des Vokals (: = vollgespannt, · = halbgspannt, ohne Punkt = ungespannt).

2) Die diakritischen Zeichen  $\top$   $\perp$   $\vdash$   $\dashv$  bedeuten die Abweichungen der Laute von der typischen Zungenlage:  $\top$  gesenkt,  $\perp$  gehoben,  $\vdash$  vorgeschoben,  $\dashv$  zurückgezogen.

3) Der Gravaakzent über einem Vokal bedeutet den Nachdruck.

4) Der Akutakzent rechts neben einem Konsonantenzeichen bedeutet palatale Artikulation ( $t'$ ,  $n'$ ).

5) In den russischen Kurvenbildern bezeichnet das (e) gegen Anfang von  $T_1$  einen sehr flüchtigen, schnell vorübergehenden Laut.

6) Das  $j$  ohne Aufstrich dient zur Bezeichnung eines halbvokalischen  $j$  oder halbkonsonantischen  $i$ .

7) Das hochgestellte  $i$  nach dem ersten  $o$ -Laut von только, etwa Mitte  $T_1$ , soll den Gleitlaut zwischen dem ersten  $o$ -Laut und dem folgenden „weichen“  $l$ -Laut andeuten. Dieser Gleitlaut scheint mir bei diesem russischen  $l$ -Typus eine wichtige Rolle zu spielen.

Dass ich bei dem Abhören und der Umschreibung des russischen Textes sachverständige Hilfe in Anspruch nahm, braucht wohl nicht besonders erwähnt zu werden. Das Italienische ist mir durch längeres Studium geläufiger und Mussolinis Aussprache ist so klar, dass ihre Auffassung auch ungeübten Ohren keine grossen Schwierigkeiten bereitet.

Schliesslich ist, wie schon gesagt, die Umschrift bei dieser Arbeit nur eine ganz nebensächliche Sache und wird in der Untersuchung selber keine Rolle spielen.



## 2. Analyse der Kurven.

### a. Allgemeines.

Es ist zu Anfang dieser Arbeit schon das Hauptergebnis der früheren Veröffentlichung erwähnt worden, dass nämlich in Europa zwei Intonationssysteme vorkommen, ein westliches mit steigender Tendenz und ein östliches mit vorwiegender Fallrichtung. Diese Theorie ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob bei westlichen Sprechern alle Tonbewegungen nach der Höhe verliefen, alle Tonschritte von tief nach hoch gemacht würden, und gar keine Fallbewegungen oder Fallschritte vorkämen. Umgekehrt ist nicht anzunehmen, dass die östlichen Sprecher niemals mit der Stimme gleitend oder schreitend in die Höhe gingen. Die Natur des menschlichen Stimmvorganges, beruhend auf dem Atmungsprozess, bringt es mit sich, dass zu Anfang jedes selbständigen Redestückes, sei dies eine Periode, ein Satz, eine Phrase, ein Wort, eine Silbe oder ein einzelner Laut, die Stimme bei der normalen Aussage hoch einsetzt und allmählich fällt, weil der Luftvorrat und der Luftdruck in den Lungen nach der Einatmung am grössten, das Zwerchfell und die Rippenmuskel am stärksten kontrahiert sind, und normalerweise ein solcher allgemeiner dynamischer Spannungszustand sich auch auf assoziierte Muskeln, wie die des Kehlkopfes und der Stimmbänder, überträgt. Starke Spannung der letzteren Muskeln bewirkt aber eine hohe Stimmlage, welche heruntergeht, sobald die Muskelspannung der Atmungsorgane und damit die des Kehlkopfes und der Stimmbänder nachlässt. So ist das normale Tonhöhenbild eines Redestückes einfach aussagenden Charakters die glatt von hoher Anfangslage abfallende Sprechmelodie. Diese kann sich denn auch in allen Sprachen und bei allen Menschentypen bei einfacher Aussage finden. Deshalb darf man nicht ohne weiteres eine nationale Sprechmelodie dadurch feststellen wollen, dass man philologisch geschulte Individuen in einfachem Aussagetone sprechen lässt. Auf diese Weise würde man überall einfach fallende Intonation entdecken können, es sei denn, dass das nationale Temperament im einzelnen zu unbändig ist, oder dass der nationale Lebensstil in der Sprache und Intonation eine starke Ausprägung erfahren hat. Bei den Westvölkern Europas, den Angehörigen der sogenannten „lateinischen Rasse“, Franzosen, Spaniern, Italienern, Portugiesen, wird man

wohl Philologen zum Sprechen in einfach fallender Intonation veranlassen können, aber der Sprecher sowohl wie der Zuhörer werden sofort überzeugt sein, dass dies nicht die gewöhnliche nationale Sprechweise ist. Bei den Engländern, einem in der Hauptsache westlichen Volke, welches aber auch mittel- und osteuropäische Elemente enthält, und in welchem die Sprechkultur trotz verhältnismässig hoher Entwicklung noch nicht zur Volkseigentümlichkeit geworden ist, lässt sich mit philologischer Suggestion viel ausrichten. So hat H. Klinghardt<sup>1)</sup> mit Hilfe einer Engländerin deutscher Abkunft, die in Deutschland verheiratet und dort lange ansässig war, als ein Hauptkennzeichen der englischen Intonation die einfach fallende Tonbewegung festgestellt. Bei Untersuchung einer Grammophonplatte, welche diese Dame neuerdings mit Texten aus Klinghardts Buch besprochen hat, habe ich gefunden, dass sie trotz merkbarer Bemühung in dieser fallenden Intonation zu sprechen sich dennoch einer deutlichen Steigtendenz nicht erwehren kann. Kurvenausmessungen von dieser Platte<sup>2)</sup> werde ich in einer demnächst zu veröfentlichenden Abhandlung über englische Intonation bringen. Übrigens ist eine Probe englischer Sprechmelodiekurven auch in dem oben erwähnten „Bericht etc.“ (vgl. oben S. 3) enthalten.

Eine Sprechmelodie kann daher als eine fallende nur dann bezeichnet werden, wenn in ihr das fallende Element so stark vorwiegt und so systematisch verwendet wird, dass seine führende Rolle sich sowohl dem Ohre beim Zuhören wie auch dem Auge beim Betrachten des Kurvenbildes aufdrängt. Vor allem muss es an betonten Stellen vorkommen, und Tonsilben müssen mit nachfolgenden tiefer stehenden Silben fallende Reihen bilden, in so ungezwungener Weise, dass der Sinnes- und Gefühlsinhalt der betreffenden Worte ein natürlicher bleibt. Steigende Tonbewegungen und -schritte können zu Anfang solcher Reihen auftreten, denn diese entsprechen stärkeren Atmungsbewegungen nach erfolgtem Einatmen (vgl. oben), sowie auch beim sogenannten „dynamischen Akzent“, soweit dieser tatsächlich durch stärkere Ausatmung bewirkt wird. Auch syntaktische Motive, Hinweisungen auf folgende Inhalte, Kontrastierungen etc. können

1) Übungen im englischen Tonfall. H. Klinghardt und G. Klemm. Cöthen 1920.

2) Erhältlich bei Otto Sperling, Zentralstelle für das phonographische Unterrichtswesen. Stuttgart.

Steigungen bewirken. Stets müssen sie aber in natürlicher Weise mit tiefer stehenden folgenden Silben zu fallenden Reihen verbunden sein, wenn die Sprechweise dem fallenden Melodietypus angehören soll.

Für die steigende Intonationsform ergeben sich die umgekehrten Verhältnisse. Ihr Wesen besteht in einem Gegenwirken gegen die fallende Intonationsrichtung. Die von hoher Anfangslage fallende Tonbewegung ist diejenige, welche direkt durch den Ausatemungsvorgang bedingt ist. Sie ist kennzeichnend für die einfache Aussage, den Ausdruck eines vollständigen seelischen Inhalts ohne zu starke Komplizierung durch parallel laufende, hemmende oder widerstrebende seelische Vorgänge. Wo letztere auftreten, werden sie ihren Ausdruck finden in einer Teilung der Sprechtonfolge, mit neuem Anfang in höherer Lage, in schwebenden Abschlüssen, die mit dem nächsten Anfang einen deutlichen tief-hohen Schritt ergeben, und endlich in eigentlichen steigenden Tönen, Schritten und Reihen.

Da es sich bei der in dieser Arbeit beabsichtigten Kurvenanalyse nicht um das direkte Verhältnis von geistigen oder seelischen Inhalten zu den gleichzeitigen Stimmtönenbewegungen handelt, tut das Verständnis des Textes der untersuchten Redestücke eigentlich nichts zur Sache. Der Vollständigkeit halber sei dieser aber mit deutscher Übersetzung gegeben.

#### b. Mussolinis Sprechmelodie.

Das ausgemessene und untersuchte Redestück ist der Anfang der ersten Plattenseite. Die Übersetzung ist fast wörtlich.

Con vivo compiacimento, e realizzando un mio autentico e non recente desiderio, colgo l'opportunità di far giungere alla grande nazione d'oltre oceano, ai suoi cittadini, ed agli operosi emigrati italiani la mia voce.

Mit lebhaftem Vergnügen und verwirklichend ein tatsächliches und nicht [erst] kürzliches Verlangen von mir, ergreife ich die Gelegenheit, gelangen zu lassen an die grosse Nation von jenseits des Ozeans, an ihre Bürger und an die arbeitsamen italienischen Ausgewanderten, meine Stimme.

Die Analyse beschränkt sich im allgemeinen auf die Beschreibung der Sprechtonverhältnisse. Die einzelnen Silben werden in orthographischer Schreibweise angeführt. Einige Kenntniss der

italienischen Aussprache darf wohl vorausgesetzt werden. Übrigens ist nicht einmal diese zum Verständnis und zur Kritik des hier Vorgetragenen erforderlich.

- Con* ( $M_1$ ) hauptsächlich schnell steigend, das 'n' fällt zum folgenden 'v' hin, weil dieses als stimmhafter Engenlaut eine Vertiefung des Stimmtones bewirkt, eine bekannte phonetische Erscheinung. Zwischen der Enge des 'v' und dem Ende des 'n' ist ein Gleitlaut, angedeutet durch das Kurvenstück zwischen dem zweiten und dritten Querstrich (vgl. oben).
- vi-* steigt anfangs schnell und stark und bleibt dann in oberster Lage schwebend. '*Con vi-*' ist ein sehr grosser Steigschritt und dieser ist die dominierende Bewegung in dem ganzen Stück '*Con—to*'.
- vo* kleiner sehr deutlicher Fallschritt gegen '*vi-*', aber das 'o' bleibt in oberer Lage schwebend. Solche scharfe Änderungen der Tonhöhe und deutliche Unterscheidungen der Tonschritte sind ebenfalls für den westlichen Sprechtyp charakteristisch.
- com-* wieder ein kleiner Fallschritt, fast ebenso scharf abgesetzt wie der vorhergehende. Das 'm' verläuft ebenfalls schwebend.
- pia-* vom Ende der vorhergehenden Silbe ein kleiner Steigschritt, den das Ohr deutlich merkt. Die Artikulation Mussolinis ist so klar und scharf, dass die kleinsten Nuancen seiner Sprechmelodie mit dem Ohre wahrnehmbar sind. In 'a' fällt der Ton, wie häufig bei ganz nachdruckslosen Silben.
- cimen-* ziemlich gleichmässig fallende Reihe, bis auf den letzten Teil des 'n'. Die gestrichelte Linie deutet an, dass die Tonhöhen schwer zu messen waren. Mussolinis Stimme klingt auf dieser Platte etwas heiser, vielleicht sogar überanstrengt, und so mischen sich Geräusche in den Stimmtönen, welche unperiodische Wellenlinien in den Aufzeichnungen verursachen. Die Deutlichkeit der einzelnen Laute leidet aber hierdurch nicht.
- to* vom vorhergehenden 'n' ein sehr starker Fallschritt. Wie oben gesagt, ein Kennzeichen westlicher Sprechart. Dieser fallende Teil des ersten Redestückes wird an späteren Stellen nochmals betrachtet werden.
- e realizzan-* eine ausgeprägte Steigtonbewegung mit steigender Reihe am Anfang und deutlichem Steigschritt '*-liz-zan-*'.

Auch hier bleibt, wie oben bei 'vi-', '-vo' und 'com-', das Ende der Silbe schwebend. Eine solche Anfangsreihe wirkt einstellend, formgebend. Die Aufmerksamkeit wird auf die Auffassung dieser Form der Tonbewegung gerichtet. Eine analoge Bemerkung über die Wichtigkeit der Anfangstonbewegung für die Auffassung des gesamten Redestücks hat Luick einmal gemacht<sup>1)</sup>: „Ich habe den Eindruck, dass speziell das Intervall zwischen Auftakt und erster Hebung ausschlaggebend ist und so vielfach die Färbung gegeben ist, bevor noch der Inhalt dem Vortragenden voll zum Bewusstsein gelangt ist.“ Luick untersucht hier mehr die Klang- als die Melodiewirkung der Sprechöne, aber die Analogie wird erkannt werden. Ein derartiger einstellungsbewirkender, richtunggebender Ansatz lag eigentlich schon bei 'Con vi-' vor. Doch über dieses Stück vergleiche man das unten Gesagte.

- do un obige Erörterungen erklären, warum die fallende Bewegung hier nicht stark wirken kann. Sie ist auch an sich viel geringer an Umfang als die steigende Anfangsreihe.
- mio auten- im Durchschnitt steigend, mit stärkeren Steigbewegungen in 'mi-' und '-ten-'.
- tico e non schon die verhältnismässige Kürze dieser fallend angeordneten, unbetonten Silben macht sie wirkungsloser als die längeren der steigenden und in Steigschritten stehenden betonten Silben '-zan-', '-ten-', '-cen-' etc. Sie sind auch dem Sinne nach weniger bedeutend. Das Wiederabsteigen nach betonter Silbe ist eine Art „reculer pour mieux sauter“.
- recen- Steigung mit Steigschritt verbunden. Der fallende Anfang von '-cen-' ist durch die Wirkung des explosionsartigen Luftstosses in 'tš' zu erklären. Fallende Anfangstonbewegungen dieser Art finden sich häufig nach starken Explosivlauten und dem Knacklaut.
- te desi- diese Reihe geht tiefer herunter um die nächste stark betonte Steigung zu ermöglichen.
- derio die syntaktische Suggestion der Verbindung mit dem folgenden Satz könnte mit viel geringerem Aufwand von

---

1) Über Sprechmelodisches in deutscher und englischer Dichtung. Germ.-Rom. Monatsschrift 1910, Heft 1 (vgl. S. 24).

Steigbewegungen ausgeführt werden. Zwischen den betonten Silben 'ten-', '-cen-' und '-de-' besteht auch ein melodischer Zusammenhang höherer Ordnung, nämlich ebenfalls eine steigende Reihe.

*colgo l'opportunità* eine motivartige Wiederholung des ersten Redestückes. Diese Art der melodischen Formgebung habe ich in der oben (vgl. S. 3) erwähnten Schrift über „Sprechmelodische Motive etc.“ erörtert. Das Stück soll unten zusammen mit dem ersten näher behandelt werden. Hier sei nur hingewiesen auf

*l'oppor-* eine steigende Anordnung, die dem Ohre stark auffällt.  
*di far giun-* (M<sub>2</sub>) der Hauptsache nach stark steigend in Bewegung und Schritten. Das 'n' wird wohl durch den folgenden starken 'd'-Verschluss herabgezogen. Im Ganzen wiederholt sich motivartig der Aufbau des Stückes '*e realizzando — desiderio*', sogar bis auf die höhere Melodie der betonten Silben: 'gran-', '-zio-', '-ce-'.

*-gere al-* unbetonte unwichtige Silben, herabgehend zum Zwecke neuen Aufsteigens.

*-la* schon hier zeigt sich die steigende Tendenz. Sie wirkt voraus, weil 'gran-' dem Sinne gemäss (= gross) stärkere Betonung erfahren soll.

*gran-* die beliebte Form von Steigton mit schwebendem Ausklang in oberer Lage.

*-de na-* wieder vorbereitende Fallbewegung.

*-zio-* Steigschritt und anfängliche Steigbewegung. Das Ende des 'o' wird wahrscheinlich antizipatorisch in die nächste vorbereitende Fallbewegung hineingezogen, welche dem starken letzten Steigschritt und -ton des Stückes entsprechend auch stark hinabgehen muss. Vielleicht liegt auch motivartige Wiederholung der Bewegung von '*-giun-*' (vgl. oben) vor. Eine leichte Andeutung einer derartigen melodischen Formgebung findet sich schon in 'gran-', welches zusammen mit den folgenden Silben eine zirkumflexe Tonbewegung hat, wesentlich ähnlich der von '*giun-*' und '*-zio-*'.

*-ne d'oltre o-* wieder verkürzt, unbetont, relativ unwichtig, vorbereitend zu starkem Aufstieg.

*-cea-* entspricht wesentlich '*(desi)derio*' (vgl. oben). Die syntaktische Verbindung ist hier aber nicht so stark wie

bei letzterem Wort, wo es sich um das Verhältnis von Vorder- und Nachsatz handelt, während hier hauptsächlich Aufzählung in Frage kommt.

- no ist deshalb nicht steigend oder schwebend, fällt aber nur relativ wenig, so dass der Ausklang immer noch in hoher Lage bleibt.
- ai suoi zwei motivartige Wiederholungen sind vorgekommen; das Bedürfnis nach Abwechslung macht sich geltend. Im Zusammenhange mit der geistigen Form der Aufzählung, und zwar hier der Subsumierung von Teilen unter das Ganze (die Nation, die Bürger, die Emigranten), wird in tieferer Lage, der weniger eindrucksvollen, deshalb weniger hervorhebenden, angefangen. Die Motivwirkung dauert fort, nachdem das Bedürfnis nach Abwechslung befriedigt ist: 'ai suoi' wiederholt im Wesentlichen die Bewegung von 'd'oltre oceano' bis auf die kleinen Einzelheiten der anfänglichen und abschliessenden kleinen Fallbewegung. Die Stimme bleibt aber nicht in der ihr fremden Tiefenlage.
- citta- wieder vorbereitend tiefer, aber lange nicht so stark fallend wie die früheren vorbereitenden Stücke.
- dini steigt wieder in die gewohnte Lage in Schritt und Bewegung. Der fallende Endton erklärt sich wie der von '(occe)no' (vgl. oben). 'ai suoi cittadini' erinnert auch mit seiner steigenden Anordnung der beiden Hauptsilben an die „höhere“ Melodie der Stücke 'e — desiderio' (M<sub>1</sub>) und 'di — oceano' (M<sub>2</sub>).
- ed agli opcro- durchschnittlich steigend. In tieferer Lage gehalten wegen des Subsumierungszweckes (vgl. oben), aber auch wegen der Vorbereitung auf die stärkste bisher vorgekommene Steigbewegung, den fast triumphierenden Aufschrei in '(itali)ani'. Diese tiefer gelegte Gruppe zusammen mit dem folgenden Stück bis 'ita-' bilden eine Art stark verlängertes Analogon zu 'ai suoi citta-', sodass das Motiv 'ai suoi cittadini' in gewisser Weise von 'ed' bis 'italiani' unter starker Variation wiederholt wird. Es wird aber auch das Motiv der Stücke 'e — desiderio' (M<sub>1</sub>) und 'di — oceano' wiederholt, mit seiner fallenden unbetonten Zwischenreihe. Diese sehen wir in
- si emi- hier steigt aber '-mi-' schon antizipierend wie oben '(al)la' (M<sub>2</sub> 1. Viertel).

*-gra-* steigt ohne Schritt wegen der beabsichtigten vorbereitenden Tiefhaltung (vgl. oben) und wohl auch weil das Wort adjektivischen, wenig betonten Sinn hat. Auch über dieses Wort soll unten noch etwas ausgesagt werden.

*-ti ita-* typische vorbereitende Fallbewegung.

*-liani* Die ausgeprägteste aller Steigungen des ganzen Stückes hat nicht nur syntaktischen Wert als starke Hinweisung auf das wichtige folgende Objekt der ganzen Konstruktion von *'giungere'* (M<sub>2</sub> Anfang) ab, sondern auch einen emotionalen Wert, wie weiter unten gezeigt werden soll.

*la mia voce.* Das Objekt des Satzes, welches an sich Tieferstellung gegenüber vorhergehenden, syntaktisch hinweisenden Steigbewegungen erhalten muss, hätte nicht eindrucksvoller zum Abschluss verwendet werden können, als hier geschehen ist. Der kraftvolle Kontrast, den die scharf ausgeprägte grosse Steigung von *'(ita)liani'* mit der tiefen Lage der letzten Worte bildet, wird noch wirkungsvoller gestaltet durch eine spannende Pause von gerade der richtigen Länge. Was die Schlussworte selbst betrifft, so findet sich in ihnen keineswegs nur Falltendenz, nur *'voce'* fällt wie keine andere betonte Silbe des Stückes. Diese Silbe wirkt allerdings nicht stark, weil die Stimme in der tiefen Lage und so stark und schnell fallend nicht klingt. Es ist nicht ihre Art der Tonbewegung. *'la mia'* aber hat die typische Steigbewegung, und zwar bildet es eine sehr hübsche Verkleinerung, gewissermassen ein Miniatürbildchen von der vorhergehenden ausgeprägtesten Steigbewegung *'(ita)liani'*. Auch hierüber vergleiche man das unten Gesagte.

Hiermit sei die analytische Betrachtung der vorliegenden Sprechmelodiekurven Mussolinis zu Ende gebracht. Es soll durchaus nicht behauptet werden, dass sie erschöpfend ist. Ich könnte noch auf viele interessante und lehrreiche Einzelercheinungen hinweisen, welche das Individuelle in den Tonbewegungen noch in ganz anderer Weise hervortreten lassen würden. Aber hier sollte ja nur das Typische, das Vorwiegen oder wenigstens starke Auftreten der Steigtendenz aufgezeigt werden. Ich hoffe, es wird zugegeben werden, dass dieses Vorhaben im Grossen und Ganzen gelungen ist. Die Hauptstütze für die Annahme, dass man es hier mit einer typischen steigenden Sprechmelodie zu tun hat,



findet sich in der systematischen, man kann getrost sagen wahrhaft künstlerischen Anordnung der Sprechttöne. Die notwendigen Fallbewegungen — die Stimme kann ja nicht ins Unendliche steigen — sind enthalten in den unwichtigen Worten und Silben, und die Steigbewegungen sind nach leicht und deutlich erkennbaren motivartigen „Mustern“, um mit R. L. Stevenson<sup>1)</sup> zu reden, verteilt, so dass in jeder nur möglichen Weise die Aufmerksamkeit auf sie gelenkt wird. Es würde sich für die Kultur der Menschheit lohnen, Mussolinis Rednerkunst an der Hand dieser Platte und nach den hier angewendeten und noch sehr verbesserungsfähigen Methoden zu studieren. Ich habe noch andere Stücke von dieser Platte ausgemessen, es mangelt mir aber an Zeit, Geld und Gelegenheit, um sie zu analysieren und herauszugeben. Die Menschheit muss erst ein gutes Stück weiter fortschreiten, ehe sie an so rein kulturelle Aufgaben, wie die stimmanalytische Betrachtung ihrer grossen Männer, herantreten kann.

Eine kleine Aufgabe bleibt hier noch zu erledigen. Obwohl die Vergleichung der Sprechmelodien der hier untersuchten Persönlichkeiten unter Bezugnahme auf die Vergleichung ihrer Wesenseigentümlichkeiten erst am Ende dieser Arbeit erfolgen soll, so muss hier doch versucht werden, einige bei der obigen Analyse aufgetretenen Besonderheiten zu erklären.

*Con vivo compiacimento* (M<sub>1</sub>). Die starke Fallbewegung des letzten Teils widerspricht der sonst überwiegenden Steigtendenz. Eigentlich gehört diese adverbelle Phrase eng mit dem folgenden Stück '*e — desiderio*' (M<sub>1</sub>) zusammen und müsste deshalb dieselbe Tonbewegung haben. Die hier vorhandene Fallbewegung „widerspricht“ also der typischen Sprechmelodie und Einstellung. Darf man hier psychoanalytisch — die Stimmanalyse ist schon grossenteils Psychoanalyse oder wird es bald sein — vermuten, dass ein wirklicher, unbewusster oder halbbewusster Widerspruch vorliegt? Es wird berichtet, dass diese Platte, die Mussolini auf die Bitte einer grossen amerikanischen Zeitung zum Zwecke der Radioübermittlung an das amerikanische Publikum besprach, dreimal aufgenommen werden musste, weil sie die beiden ersten Male durch Unglücksfälle vernichtet wurde, ein sel-

---

1) *Essays in the Art of Writing*. Chatto and Windus. London.

tenes Vorkommnis bei solchen Aufnahmen. Der Autor dieser Platte würde am besten Auskunft geben können, falls ihn diese Frage interessiert.

Die fallende Intonation mag hier aber noch einen anderen, nämlich einen stark versichernden, fast kommandohaften Charakter haben. Jeder Zweifel an dem Vergnügen des Sprechers soll beseitigt werden. Es läge dann gewissermaßen ein abgeschlossener Satz vor, eine Art Antwort auf eine vermutete Frage: „Tust du dies gern?“

Schliesslich könnte noch ein Verlangen der Vermeidung von Monotonie durch zu viele Wiederholungen steigender Anordnungen, die vorausempfunden werden, im Spiele sein. Die Tatsache, dass das Stück *'colgo l'opportunità'* die hier besprochene Anfangsmelodie motivartig wiederholt und daher ebenfalls zur abwechselnden Unterbrechung sonst monotoner Reihen dient, könnte diese Annahme bestätigen. Jedenfalls aber kommen wohl, wie bei allen menschlichen Handlungen, mehrere Motive zusammen, möglicherweise solche, deren Aufdeckung mit den hier angewandten Mitteln nicht, oder noch nicht, zu erreichen ist.

*'(emi)gra(ti)'* ( $M_2$ ) der Psychoanalytiker würde an der Tieferstellung und schwachen Betonung dieses Wortes, trotzdem es bei dem motivartigen Charakter des Stückes (vgl. oben) eigentlich ähnlich hervorgehoben sein sollte wie *'(re)cen(te)'* und *'(na)zio(ne)'*, einen Verdrängungsversuch erkennen wollen. Tatsächlich gehört wohl der Gedanke an die Emigration der Millionen von Italienern, zu der die wirtschaftliche Not und der Mangel an Siedlungskolonien die Ursachen sind, zu den schmerzlichsten, die Mussolini kennt.

*'la mia'* ( $M_3$ ). Sollte die Angleichung dieser Tonbewegung an die von *'(ita)liani'* mehr als eine zufällige sein? Dann wäre dies ein Zeichen echt patriotischen Gefühls.

Es scheint aber, dass die Psychoanalyse hier zu weit getrieben werden könnte. Diese Bemerkungen sollen auch keineswegs als sicher behauptete Hypothesen oder Theorien gelten. Zwar handelt es sich hier um Ausdrucksmethoden, die schon durch uralte bewusste Konvention festgelegt sind und ohne weiteres richtig erkannt werden, und von einem Eindringen in die Persönlichkeit kann dabei keine Rede sein. Aber es ist

möglich, dass auf Grund wirklicher Kenntnis des Wesens der Persönlichkeit ganz andere Bedeutungen der fraglichen Sprechtonbewegungen gefunden werden könnten. Wie weit dies der Fall ist, wird der letzte Teil dieser Arbeit lehren.

### c. Tolstojs Sprechmelodie.

Zuerst sei wieder der Text gegeben, aber diesmal auch in einer vereinfachten Umschrift für den gewöhnlichen gebildeten Leser bestimmt, nämlich nur mit den Hauptzeichen der phonetischen Umschrift auf den Kurvenbildern, ohne deren diakritische Nebenzeichen. Kenner des Russischen werden sich mit Hilfe des russischen Textes auf den Kurvenbildern zurechtfinden, Kenner der Phonetik mit Hilfe der phonetischen Umschrift. Für die Zwecke der vorliegenden Arbeit kommt sehr wenig auf ganz richtige Aussprache an. Die Übersetzung ist wieder möglichst wörtlich.

Истинно знает закон Бога человек только тогда, когда делает то, что считает законом Бога. Есть обязанности к ближнему и есть у каждого человека обязанность к себе, к тому духу, который живет в нем.

istina znà(e)it zakòn bõγ  
tšilavjèk tò'ika tagdà, kada djè-  
lajit tò, što šitàjit zakònom bõγ.  
jèst abjàzanosti kà bližnimu i  
jest u kàždàvo tšelavjèka abjà-  
zanost ksibjè, ktamù dùxu, katòri  
živjòt v n'òm.

Wahrhaft kennt das Gesetz  
Gottes der Mensch nur dann,  
wenn er tut das, was er hält  
für das Gesetz Gottes. Es gibt  
Pflichten gegen den Nächsten  
und es gibt bei jedem Menschen  
eine Pflicht gegen sich selbst,  
gegen den Geist, welcher lebt  
in ihm.

Anmerkung zur Aussprache: 'i' ist hell zu sprechen. 'o' ist ein offener Laut, etwa wie in 'Wort'. 'γ' ist der stimmhafte Reibelaut, der manchmal in 'Wagner', 'Tage' gehört wird. 'e' ist meist offen, wie in 'Bett'. 'ə' ist der letzte Laut in 'Gabe'. 'ə' ist breites ä, hier kurz. 'χ' ist der 'ch'-Laut in 'Buch'. Das 't' in 'jest', 'abjàzanost', 'abjàzanosti', ist mit Anlegen eines mittleren Teiles der Zunge an den vorderen harten Gaumen zu sprechen. In 'jest' ist das 'e' dem von 'jener' ähnlich. Diese Angaben sind natürlich ganz roh, und nur für den Leser bestimmt, der weder Russisch noch Phonetik kennt. Aber mehr als in ihnen enthalten

ist, glaube ich einem solchen Leser auf diesem Wege nicht beibringen zu können.

Es handelt sich in der Hauptsache um den Nachweis des vorwiegend fallenden Charakters der Sprechmelodie. Um das Auge einzustellen, studiere man zunächst das letzte kürzere Stück rechts von der senkrechten Linie in  $T_2$ , darauf den ersten längeren Teil derselben Linie. Wenn man dann zum zweiten Stück rechts von der senkrechten Linie in  $T_1$  übergeht, wird die vorwiegende Falltendenz ebenfalls ersichtlich, und auch im ersten Teile von  $T_1$  wird man diese in den durchlaufenden Zügen erkennen können. Ein vergleichender Blick auf die Sprechmelodiekurven Mussolinis wird die Überzeugung von dem entgegengesetzten Charakter der Sprechmelodie Tolstois noch verstärken.

Um die letzten möglichen Zweifel zu beheben, sei jetzt an die eigentliche Analyse gegangen.

*istina* der erste Ton steigt zwar, aber dies ist ja die Norm bei Anfangstönen, und die folgenden fallen bis unter den Anfangspunkt von 'i'. Hier wird wieder die Einstellung auf die typische Tonbewegungsrichtung erzielt (vgl. oben).

*znà(e)it* 'z' zeigt die herabziehende Wirkung solcher Engenlaute; deshalb und wegen der Betonung der ersten Silbe steigt das 'n' schnell an. Der folgende Teil der Kurve verläuft eben, fällt aber deutlich gegen das Ende hin. Dieser Fall setzt sich fort in

*za-*, bei welchem die fallende Bewegung so stark überwiegt, dass man unmöglich diese Silbe mit der folgenden, die ganz hoch einsetzt, in eine Melodiereihe bringen kann. Hier liegt ein wirklicher melodischer Bruch vor. Man muss vielmehr 'za-' mit *znà(e)it* gruppieren, wodurch eine natürliche Reihe entsteht. Diese stimmt dann mit der durch die Reihe 'istina' suggerierten Einstellung überein (vgl. oben). Wir versuchen jetzt mit dieser Einstellung weiter zu analysieren.

*-kòn* eine starke Fallbewegung, hoch einsetzend wegen des Nachdrucks und gedehnt wegen ihres selbständigen Charakters. Sie kann nämlich, wie eben gezeigt wurde, nicht mit 'za-' gruppiert werden und lässt sich auch nicht mit dem folgenden 'bò-' zusammenfassen, da dieses eine ganz entgegengesetzte Tonbewegung, einen starken Steigton, besitzt.

*bòγə* Steigton und Steigschritt, syntaktisch bedingt durch Verhältnis von Vordersatz zu Nachsatz. Ebenso

- tšilavjèk*, wo die erste Silbe etwas fällt, vielleicht wegen der 'tš'-Explosion (vgl. oben bei Mussolini), oder aber, weil in der russischen Aussprache diese letztere äusserst schwach ist, wegen des deutlichen Bewusstseins des Fallschritts '-γə tši-'. Dieses würde auch mit der von den ersten Reihen ausgehenden Einstellungssuggestion übereinstimmen.
- tòlka tag-* fallende Reihe, die aber nicht in demselben Masse als vorbereitend für die folgende Steigung gelten kann, wie äusserlich ähnliche bei Mussolini (vgl. oben). Hier sind die fallenden Silben nicht gekürzt, wie bei Mussolini, sondern eher gedehnt, wie schon oben '-kòn'. Dagegen erscheinen die Silben der steigenden Reihe 'tši-la-vjèk' gekürzt zu sein. Es sei auch bemerkt, dass 'tòl-' in derselben Höhe einsetzt wie '-vjèk' und keinen Steigschritt darstellt.
- dà* diese syntaktisch durchaus notwendige Steigung ist verhältnismässig kurz.
- kada djèlajit*. Hier steigt scheinbar der erste Teil zur betonten Silbe an. Man beachte aber, dass diese Steigung ohne Bruch und Steigschritt verläuft. Ferner wird die geringe Bedeutung der ersten beiden Silben durch die sehr nachlässige Aussprache bewiesen: 'kada' ohne jeden Nachdruck statt des gewöhnlichen 'kagdà' oder wenigstens 'kaydà' (in russischer Schrift когда). Dem Eindruck nach wiegt 'djèlajit' bedeutend vor, und dies ist eine fallende Reihe. Steigbewegungen am Anfang von längeren Stücken sind auch wahrscheinlich rein physiologisch durch grösseren Atemdruck und stärkere Kontraktion der Atmungsmuskeln bedingt (vgl. oben).
- tò što ši-* die erste dieser Silben muss hoch stehen wegen ihrer starken Sinnesbetonung (= dasjenige). Das folgende Relativpronomen 'što' (welches) schliesst sich naturgemäss fallend an. Dass vor dem Akzent stehende Silben bei der melodischen Reihenbildung von dem Worte, zu dem sie gehören, abgetrennt werden können, sahen wir schon in 'zakòn' (vgl. oben).
- tàjit za-*. Wenn die Einstellung auf Fallbewegung angenommen wird, lässt sich eine einheitliche Anordnung der Silben dieses ganzen Redestückes in Fallreihen herstellen. Diese Anordnung stimmt dann auch mit der durchgehenden Falltendenz von 'tò' ab überein. Bei Mussolini war ein Zu-

sammengehen von Einzelsteigungen mit Gesamtsteigungen erkennbar (vgl. oben).

*-kònom* deutlich fallend. Die Trennung '*za-kònom*' kann auch durch die von '*zakòn*' (vgl. oben) wahrscheinlich gemacht werden. *bòɣə* *bò-* steigt wegen Betonung. Dieser Fallschritt passt in die allgemeine Anordnung in Fallreihen gut hinein. Wenn steigende Reihen gebildet werden sollten, so müssten, wie bei Mussolini, die letzten betonten Glieder derselben in Steigschritten stehen.

*jèst* ( $T_2$ ) *abjàzanosti kə* durchgängig fallend; *z* zieht wieder den Ton herunter (vgl. oben).

*blǎnimu* vorwiegend fallend, ganz kleine logisch bedingte Steigung bei '-mu' (Pflichten gegen den Nächsten — Pflicht gegen sich selbst). Aus diesem Grunde bleibt auch die Reihe am Ende schwebend in höherer Lage. Ein Sprecher mit Steigtendenz hätte nicht verfehlt, hier starke Steigungen anzuwenden, da sie logisch berechtigt wären.

*i jèst* Anfangssteigung wie oben '*kada*' ( $T_1$ ).

*jèst u kǎždavo tšela-* durchgehend fallende Reihe. In '*kǎž-*' ebenso wie in '*jèst*' und *tšelavjè-* kleine syntaktische Steigung zum Hinweis auf das folgende '*abjàzanost*' (es ist bei jedem Menschen — eine Pflicht). Dadurch wird *kǎždavo* eine besondere kleine fallende Reihe.

*-vjèka abjàzanost.* Trotzdem eine zweite betonte Silbe in dieser Reihe steht, fällt sie doch durchgehend.

*ksibjè* der abschliessende starke Fallschritt und Fallton wird noch eindrucksvoller dadurch, dass die vor der Betonung stehende erste Silbe in die Höhe geht. Hier könnte man fast sagen "sauter pour mieux reculer".

*ktamu dū-* ansteigende Anfangsbewegung, wie in '*kada*' ( $T_1$ ) und '*i jèst*' ( $T_2$ ) (vgl. oben). '*ktamu*' ist ebenfalls unbetont. Es mag hier auch ein emotionaler Ausdruck vorliegen, eine etwas dramatische Steigerung zu dem für den Sprecher sehr wichtigen Worte *dūxu* (Geist), welches die höchste Tonlage im ganzen Redestück erreicht. Tolstoi war auch Künstler, sogar Dramatiker, und bekanntlich ist Steigerung ein Grundelement aller dramatischen, vielleicht sogar aller Kunst. Sollte in jedem Künstler ein „westlicher“ Einschlag vorhanden sein? Man denke an Puschkin, Alexandre Dumas

und die Unzahl bedeutender jüdischer Künstler. Doch diese Frage gehört nicht zu der gegenwärtigen Erörterung.

-xu katòri živjòt v n'òm Ein Blick auf die Kurven genügt, um diese Tonbewegung als rein und stark fallende zu erkennen. Man beachte die Allmählichkeit und Glätte des Abstiegs hier sowohl wie in dem ersten Stück von  $T_2$  und dem letzten von  $T_1$ . Wenn bei dem Sprecher mit Steigtendenz eine Fallbewegung vorkommt, wie am Ende der Periode Mussolinis (vgl. oben) in *'la mia voce'*, so wird diese durch Tonlage und -bewegung so stark mit dem vorhergehenden Redestück kontrastiert, dass ein scharfer melodischer Bruch eintritt. Auch bei *'-mento'* ( $M_1$ ) und *'-nità'* ( $M_1-M_2$ ) ist ein solcher vorhanden. Dagegen tritt bei  $T_2$  *ksibjè* (vgl. oben) kein Bruch ein, weil die betonte Silbe nur das letzte Stück einer einheitlich verlaufenden fallenden Gesamtmelodie darstellt und aus dem Rahmen derselben nicht herausfällt.

Syntaktische, logische und künstlerische Gesichtspunkte erklären die verhältnismässig wenigen Abweichungen der Sprechmelodie Tolstois von dem rein fallenden Typus. Keine weitere „Psychoanalyse“ ist daher hier erforderlich.

### III. Das Verhältnis der sprechmelodischen und psychologischen Gegensätze bei Mussolini und Tolstoi.

Die sprechmelodischen Gegensätze bei den beiden untersuchten Persönlichkeiten dürften jetzt im Umfange des vorliegenden Materials und der angewandten Methoden als ermittelt gelten. In Mussolinis Sprechtonkurven findet sich eine sehr starke Neigung zu steigender Bewegung in kleineren Reihen sowohl wie in höheren Melodien der betonten Silben. Motivartige Wiederholung kleinerer und grösserer Formen spielt eine grosse Rolle. Es werden geradezu rhetorisch künstlerische Effekte angestrebt. Die fallende Tendenz tritt auf in schwachen unbetonten Zwischenstücken, die auf folgende Steigungen vorbereiten, und an zwei deutlich emotionell gefärbten Stellen sowie am effektvollen Abschluss des ganzen Redestücks, welches nur einen periodisch gebauten Satz umfasst. Die steigenden Anordnungen dienen syntaktischen und gleichzeitig künstlerischen und emo-

tionellen Zwecken, z. B. 'Con vi-' ( $M_1$ ), '(ita)liani' ( $M_3$ ). Im ganzen erscheint mir die Sprechmelodie Mussolinis als sehr originell, gerade wegen dieser typisch steigenden Art, die ich bei keinem anderen untersuchten Sprecher in so reiner Form gefunden habe.

Ebenso halte ich Tolstois Sprechmelodie für recht originell. Abgesehen von gewissen ungarischen Intonationskurven (vgl. „Bericht etc.“) sind mir so typisch fallende Bewegungen wie in der ganzen Zeile  $T_2$  und dem letzten Teil von  $T_1$  nicht vorgekommen, wenigstens nicht in der Prosarede. In der poetischen Rezitation von Esten (vgl. wieder „Bericht etc.“ und „Sprechmelodische Motive etc.“) treten so glatte, künstlerisch typisierte Fallbewegungen freilich auf. Tolstoi wendet zwar Steigungen zu syntaktischen, logischen und künstlerischen Zwecken an, aber äusserst sparsam und in sehr kleinem Tonumfange. Der erste Teil von  $T_2$  z. B. hätte von einem Sprecher mit Steigtendenz unschwer nach der Weise von Mussolinis zweitem Teil in  $M_1$  und erstem Teil in  $M_2$  gestaltet werden können, mit Ausnahme der beiden letzten Worte. Aber dies wäre nicht ein Ausdruck russischer Wesensart. Der Gegensatz zwischen diesen beiden Sprechmelodienarten kann wohl am besten als der einer mehr sprunghaften, gebrochenen, von geringerer Kraftentwicklung zu grösserer fortschreitenden und einer mehr gleitenden, glatten und von grösserer zu geringerer Kraftentwicklung fortschreitenden bezeichnet werden. In musikalischer Terminologie würde es sich um die Gegensätze von staccato und legato, crescendo und decrescendo handeln.

Mit solchen von altersher bekannten Gegensätzen haben die populäre Seelenkunde und wissenschaftliche Psychologie schon längst menschliche Wesenseigentümlichkeiten in Verbindung gebracht. So wird die staccato-Ausdrucksform als Kennzeichen eines lebhafteren Temperaments, einer härteren Gemütsart, und eines kälteren, schärferen Verstandes betrachtet, während man in der legato-Form den Ausdruck eines phlegmatischen Temperaments, eines weichen Gemütes und wenig scharf logisch eingestellten Intellekts erkennen will. Die crescendo-Art wird auf grössere Energie und ein stärkeres Willensleben bezogen, welches sich je nach der Dauer oder dem Umfang der einzelnen crescendo-Anordnungen mehr impulsiv oder konsequent zweckmässig äussert; decrescendo-Formen werden für ein Anzeichen einer geringen oder sich schnell erschöpfenden Energiemenge und eines tatsächlichen Mangels an Impulsen und Willenskraft angesehen.



Diese Beziehungssetzungen haben die angesammelten Erfahrungen der Kulturmenschheit hinter sich. Streng wissenschaftlich sind sie allerdings noch nicht, hauptsächlich aus dem Grunde, weil alle Ergebnisse der wissenschaftlichen Psychologie bisher doch letzten Endes auf der Selbstanalyse des im Beobachten seelischer Vorgänge geschulten Individuums beruhen, also auf Introspektion, um den alten jetzt etwas verpönten Terminus anzuwenden. Psychologische Vergleichen wissenschaftlicher Art können nur vorgenommen werden an solchen genauen und genau kontrollierten Selbstzeugnissen. Charakterologische Selbstbeobachtungen, womöglich mit Hilfe von Experimenten und Instrumenten, scheinen aber noch nie angestellt worden zu sein. Derartige Unterlagen besitzen wir wenigstens bei keiner der beiden hier untersuchten Persönlichkeiten, trotz überreichlichen autobiographischen und biographischen Materials im Falle Tolstois und wenigstens einer recht zuverlässig erscheinenden Lebensbeschreibung Mussolinis, die oben erwähnt wurde (vgl. S. 9). Auf die Zeugnisse, Selbstbeobachtungen und Beobachtungen seitens anderer, welche in diesen Quellen enthalten sind, ist man also angewiesen, wenn man diese beiden grossen Männer ihrer Wesensart nach vergleichen will, und eine solche Vergleichung wird in dem Masse wissenschaftlich sein, wie das benutzte Material wissenschaftlichen Charakter besitzt.

Wenn wir uns nun fragen, welche sicher feststellbaren Gegensätze der Wesensart bei Mussolini und Tolstoi vorhanden sind, so ergibt sich bei genauem Studium des eben beschriebenen Materials nur eine beschränkte Anzahl deutlich nachweisbarer Züge, die kontrastiert werden können. Die meisten Beobachtungen, welche an ihnen gemacht worden sind, könnten auf die Mehrzahl der Menschen, wenigstens der geistig und seelisch höher entwickelten, angewendet werden. Wir kennen uns alle selbst sehr wenig und besitzen so viel seelische Vermögen und geistige Anlagen, dass wir wenigstens in unserem Innenleben zu allem fähig sind, was Menschen je gedacht, gewollt und geleistet haben. Es wurde schon oben erwähnt (vgl. S. 8), dass der grosse Mann sich nur dem Grade, nicht dem Wesen nach von seiner Umwelt unterscheidet. Hören wir also, dass Mussolini eine Dosis Aberglauben besitzen soll, wer, sei er selbst der aufgeklärteste Freigeist, hat keine Spur davon oder Anlage dazu? Dass Tolstoi schwere religiöse Krisen durchmachen musste, be-

deutet auch nur einen Gradunterschied zwischen uns und ihm. Wir Kulturmenschen müssen uns alle mit dem religiösen Problem irgendwann und irgendwie auseinandersetzen, und höchstwahrscheinlich die kulturarmen und fast kulturlosen Wilden, wo es solche noch gibt, erst recht. So lehrt wenigstens die Völkerkunde. Ähnlich steht es mit Idealismus und Materialismus, Egoismus und Altruismus, Zartheit und Rohheit, Kunstgeschmack und Banausentum, Fleiss und Faulheit, sogar mit Genie, Dummheit und Wahnsinn. Diese ganz zufällig herausgegriffenen Beispiele, die ins Unendliche vermehrt werden können, zeigen deutlich, dass die Menschenseele überall wesentlich dieselben Eigentümlichkeiten, nur mit gradweisen Verschiedenheiten, aufweist. Wenn man aber wenigstens die verschiedenen Grade fixieren möchte, so tritt der Umstand hinzu, dass diese in beträchtlichem Masse schwanken können, nach Lebensalter, Gesundheit, äusseren Umständen, oder gar unter dem Einfluss bisher unbekannter oder nur geahnter Bedingungen.

Falls es nun aber so scheinen könnte, als ob eine wissenschaftliche Vergleichung der Menschen nach ihren Wesenseigentümlichkeiten unmöglich wäre, so trifft dies doch nicht ganz zu. Eine solche Unmöglichkeit besteht allerdings, soweit der Inhalt des Seelenlebens, in qualitativer wie auch in quantitativer Hinsicht, in Frage kommt. Es ist aber durchaus möglich, und zwar auch wissenschaftlich möglich, die seelischen Prozesse verschiedener Menschen ihrer Form, d. h. der Gesetzmässigkeit ihres Ablaufs nach zu vergleichen. Man ist heute in der vergleichenden Psychologie an der Arbeit, das „Wie“ seelischer Erlebnisse vielmehr als ihr „Was“ zu beschreiben, zu registrieren und zu vergleichen. Richtig betrachtet, ist die experimentelle Psychologie nichts als ein Studium der Modifikationen seelischer Prozesse, Funktionen, Erlebnisse, oder wie man sie sonst nennen mag, durch verschiedenartige Bedingungen. Beim Arbeiten mit optischen Täuschungen wird nicht untersucht, was für eine Figur gesehen wird, sondern wie dieselbe aufgefasst wird, als Ganzes, mit Vorwiegen des einen oder des anderen Teiles, dieser oder jener Beziehung. So auch bei der Auffassung der Sprechmelodie, die ich selber in gewissem Umfange untersucht habe<sup>1)</sup>, bei Schalllokalisationen, Farbenkontrasten etc. etc. Ergänzend tritt zu

---

1) Die Auffassung der Sprechmelodie. Leipzig 1924.

diesen Methoden die Disziplin der Entwicklungspsychologie<sup>1)</sup>, bei welcher seelische Vorgänge in verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung untersucht und verglichen und die Gesetze dieser Entwicklung festgestellt werden. Auch die moderne Psychotechnik gehört teilweise hierher. Wenn erst einmal auf diesen Gebieten der psychologischen Forschung die Einstellung auf das „Wie“ seelischen Geschehens ganz scharf genommen sein wird, so werden die Klagen über den Mangel positiver Ergebnisse dieser Forschung bald verstummen.

Bei Untersuchungen der Art, wie sie hier gemacht werden, ist die Klarstellung des Standpunktes und der Methode regelmässig viel schwieriger und zeitraubender, wenigstens heutzutage noch, als die Bearbeitung der Probleme selber. Wir können jetzt an die Vergleichen der Wesensart von Mussolini und Tolstoi gehen, ohne befürchten zu müssen, dass wir missverstanden werden. Wer einmal auf die Beobachtung des „Wie“ bei den Handlungen, dem Benehmen, den Äusserungen und Ausdrucksformen der Menschen eingestellt ist, wird nicht verfehlen, bei Mussolini folgendes zu bemerken:

Seit seiner frühesten Jugend strebt er nach dem Handeln, der Tat. Er ist Handwerkersohn und lernt vom Vater die Schmiedekunst. Als Knabe überkommt ihn in einem typischen Erlebnis die Gier nach dem Handeln so stark, dass er aufs Feld zu einem Bauern hinausrennt, ihm das Werkzeug aus der Hand reisst und sich in stundenlanger Arbeit austobt. Als junger Mensch, zum Lehrer ausgebildet, wandert er nach der Schweiz aus, erduldet schwere körperliche Strapazen und Entbehrungen, arbeitet als Tagelöhner und lernt das Maurerhandwerk. Im späteren Leben bewundert und beneidet er Maurer und andere Handwerker, lenkt sein Automobil und repariert es gelegentlich, versucht ein Flugzeug zu meistern und stürzt mit ihm ab, ist ein leidenschaftlicher Reiter und sucht, ohne gerade Sportsman zu sein, sich körperlich und seelisch jung zu erhalten. In der Jugend leidenschaftlicher Tänzer, spielt er in späteren Jahren kraftvoll die Violine. Die Jugend liebt er über alles, und er organisiert die jungen Italiener in seinen losen, dem jugendlichen Menschen angepassten faschistischen Banden. Als geistigen Arbeiter kennzeichnet ihn ein grenzenloser Arbeitseifer. Auf dem seelischen

---

1) Vgl. F. Krueger: Über Entwicklungspsychologie. Leipzig 1915.

Gebiet äussert sich dieser Drang zum Handeln um jeden Preis in impulsiven, sprunghaften Entscheidungen und Umstellungen<sup>1)</sup>. Er ist der geborene Revolutionär. Schon die Umwelt seiner Jugend und sein Vaterhaus sind voll von revolutionären Tendenzen. Er lebt bis zu seinem Machtaufstieg in beständigem Konflikt mit den Behörden und büsst seinen selbständigen Sinn und Tatendrang mit Gefängnisstrafen. Hart, wie jeder Handelnde, gegen sich, ist er es auch gegen andere Menschen. Aus dem Willen zur Tat, den er auf andere zu übertragen sucht, erwächst sein Wille zur Macht, zur Herrschaft. Er besitzt starkes natürliches Rednertalent, kann die Massen begeistern. Seine Ausdrucksweise ist häufig dramatisch. Als der Sozialismus aufhört revolutionär und handlungsbereit zu sein, kehrt er ihm den Rücken. Sein charakteristisches Erlebnis ist der Weltkrieg. Er hält es nicht aus, dass Italien und er selber untätig sein sollen, während andere Völker und Menschen zum höchsten Handeln gelangen, dessen der Mensch fähig ist. Er wird zum Führer des italienischen Interventionismus, nimmt am Kriege teil und überträgt militärische Prinzipien und Organisationen auf das Friedensleben. Sein oft missverstandener „Umfall“ vom internationalen Sozialismus zum inbrünstigen, mystisch gefärbten Patriotismus und Imperialismus ist nur eine folgerichtige Entwicklung des Wesens dieses typischen Tat- und Willensmenschen. Es ist kein Wunder, dass auf dem geistigen Gebiet seine Philosophie Nietzsches Wille zur Macht ist, und dass sein Stil in Rede und Schrift an die feurige Trockenheit und das gelegentliche Pathos dieses Verkündigers des Übermenschen erinnert. Pessimismus und Menschenverachtung, eine überwiegend materialistische und technische Auffassung des Menschenlebens, z. B. des Staates als einer Maschine von persönlichkeitslosen Beamten, ein starker Skeptizismus der Kunst gegenüber und eine napoleonische Auffassung des Nützlichkeitswertes der Religion und Kirche vervollständigen dieses natürlich nur ganz skizzenhafte Bild von dem Wesen eines Menschen, dessen Typus sich in der Geschichte Italiens und des europäischen Westens hundertfach wiederfindet. Es sei noch hinzugefügt, dass er, dem italienischen Landleben entstammend, stets seelisch mit diesem verbunden

---

1) Der scharfe Wechsel in seiner Sprechmelodie, der oben bemerkt wurde, kann daher auch einem blossen Drang zur Veränderung des Ausdrucks entspringen.

geblieben ist, und auch deshalb als der typische Vertreter Italiens, dieser Nation von armen, landhungrigen, arbeitsfrohen und tatenlustigen Bauern gelten kann.

Dieses ist die Form von Mussolinis Wesen und ihr Parallelismus mit der oben ermittelten Eigenart seiner Sprechmelodie, mit ihrem staccato- und crescendo-Charakter, ihrer gebrochenen Struktur, Sprunghaftigkeit und aufsteigenden Linie der Kraftentwicklung, ist ohne jede weitere Ausführung ersichtlich. Es ist auch nicht notwendig, die Bedeutung der Wesensart des grossen Italieners für das Kulturleben Europas besonders hervorzuheben. Das Werturteil in der Frage der europäischen Menschheitstypen wird heutzutage wohl meist für den Typ Mussolinis abgegeben werden. Deshalb wird die Erörterung des östlichen Menschheitstyps, den Tolstoi darstellt, etwas ausführlicher sein müssen, um dessen menschliche Bedeutung ins rechte Licht zu rücken.

In Tolstoi tritt uns ein vollständiger Kontrast zu diesem Bilde Mussolinis entgegen. Obwohl er auf dem Lande geboren und aufgewachsen war und dort den grössten Teil seines langen Lebens verbrachte, ist seine Zusammengehörigkeit mit dem russischen Lande nicht der gleichen Art wie die Mussolinis mit dem italienischen Boden. Mussolini stammt aus der auf dem Lande arbeitenden Volksschicht und arbeitet sich, fest in dieser Schicht wurzelnd und auf sie gestützt, zu Einfluss, Macht und der höchsten politischen Führerstelle im Staate empor. Sein Weg führt ihn, unablässig zielbewusst und energisch strebend, aufwärts. Tolstoi verfolgt den umgekehrten Weg, zwar nicht sozial, wohl aber geistig und emotionell und zum Teil auch politisch. Als geborener Aristokrat, aus altem Adel, gehört er zu Beginn seines Lebens gesellschaftlich und auch geistig den oberen Schichten Russlands an. In jugendlichem Alter verschafft ihm sein schriftstellerisches Genie den Eintritt in die ersten literarischen Kreise des Landes. Aber er fühlt sich nicht heimisch in dieser Umwelt. Er überwirft sich mit dem führenden Schriftsteller Turgeniev, scheidet aus der literarischen Gesellschaft aus, wird ihr entfremdet. Ebenso wird er von dem gesellschaftlichen Leben der Aristokratie und der begüterten Klassen angewidert. Es scheint ihm unecht, verlogen, unmoralisch, lasterhaft, sündig. Je weiter seine Lebensentwicklung fortschreitet, desto mehr fühlt er sich zu dem Volke, den Bauern hinge-

zogen. Zwar verhalten sich diese ihm gegenüber misstrauisch, ablehnend; sie haben kein Verständnis für seine Bemühungen um ihre Hebung und Errettung aus materieller, moralischer und geistiger Not, sie bereiten ihm die grösste Enttäuschung seines Lebens, indem sie ihren eigenen Weg zur Besserung ihrer elenden Lage, nämlich den der Revolution, suchen und finden. Dennoch ist sich Tolstoi bewusst, dass er innerlich zu ihnen gehört. Dieser Abstieg des Aristokraten zum Volke ist die grosse Lebensform Tolstojs, im direktesten Gegensatz zu dem Aufstieg aus dem Volke seines grossen Gegentyps Mussolini. Dieser Lebensform fehlt auch gänzlich das ruckweise, explosive staccato-Element, welches Mussolinis Lebenskurve durch Armut, Not, politische Konflikte, Gefängnisstrafen, revolutionäre Tätigkeit, Staatsumwälzung erhält. Tolstoi trat niemals aktiv als Umstürzler hervor und die russische Regierung hütete sich weislich, ihn zum Märtyrer zu machen.

Allerdings, die rastlose Beweglichkeit, der Arbeitswille und die Schaffensenergie, die wir bei Mussolini gefunden haben, scheinen auch bei Tolstoi vorhanden zu sein. Auch einen hohen Grad von Sprunghaftigkeit, eine Neigung zu fortwährender Änderung seiner Ziele und Pläne könnte man in seinem Leben nachweisen. Aber die Verschiedenheit dieser beiden Männer ist hier doch augenfällig. Mussolini wechselt seine Methoden und ändert seine Pläne nur, wenn er erkennt, dass sie ihn nicht seinem Ziele näher bringen. Tolstoi kennt kein Lebensziel. Daher sein Lebensüberdruß, der sich häufig zu Selbstmordgedanken verdichtet. Seine Interessen — zu arbeiten, um sein Brot zu verdienen, braucht er dank der Gunst seines Schicksals nicht — verschieben sich beständig. Sein Studieneifer in der Jugend und noch im Mannesalter kommt und geht stossweise; in späteren Jahren begeistert er sich noch für das Griechische und treibt orientalische und theologische Studien. Ebenso plötzlich tritt die Reiselust bei ihm auf, ohne jemals zu planmässiger Einordnung von Reisen in seine Lebensaufgaben zu führen. In verschiedenen Zeiten seines Lebens arbeitet er mit Feuereifer an Unterrichtsreformen, wird selbst sogar Lehrer unter den Bauern; auch diese Begeisterung erlischt bald wieder. Es ist leicht erkennbar, dass diese rastlose Beweglichkeit nicht unwiderstehlichen Willensimpulsen und einem unbändigen Tatendrange entspringt. Ihre Quelle ist vielmehr ein äusserst la-

biler Nerven- und Geisteszustand, welcher unaufhörlich zwischen Kontrasten hin- und herpendelt und von einem Extrem ins andere umschlägt. Die Sprunghaftigkeit Mussolinis ist stets zielstrebiger Art, diejenige Tolstois ist ein blosses heftiges Schwanken meist unter der Wirkung äusserer Eindrücke und Erlebnisse. In Tolstoi sehen wir den Typus des höheren russischen Menschen, mit seiner Unfähigkeit einen Gedanken dauernd zu erfassen und ganz auszudenken, einen Plan konsequent durchzuführen, ein Gefühl erschöpfend zu erleben, ja einen Genuss bis zur letzten Befriedigung auszukosten. Diese Geistes- und Seelenverfassung ist, falls sie zur völligen Lähmung des Wollens und Handelns führt, psychopathisch, der bekannte Melancholiker-typus, von dem, wie L. Schücking<sup>1)</sup> überzeugend nachweist, viel in Shakespeares Hamlet steckt. Dass Tolstoi nicht diesem Schicksal verfällt, verdankt er einer rein organischen, nicht etwa seelischen oder geistigen Vitalität. Seine Körperkonstitution war zwar kräftig genug, seine Gesundheit aber schwankend; er befürchtete verschiedentlich, schwindsüchtig zu werden. Der osteuropäische Menschentyp mit seiner schwachen thorakalen Atmung neigt zur Lungentuberkulose. Das Landleben erhielt Tolstoi jedoch verhältnismässig gesund und ermöglichte ihm stets nach grossen Kraftverschwendungen neue Energiereserven anzusammeln, um diese dann wieder schnell aufzubrauchen. Die grosse absteigende Linie seines Lebens, verursacht durch den Mangel an dauernder Energie, wie sie im höheren Gesellschaftsleben mit seiner aufs äusserste getriebenen energieverbrauchenden Formgebung erforderlich ist, findet sich in kleinerem Umfange in allen seinen Unternehmungen und besonders in seinem schriftstellerischen Schaffen wieder. Stets trägt ihn ein Elan, meist ein Erlebnis äusserer Art, der Krieg, eine Reise, das Studium ihm bisher unbekannter Volksschichten, seine Heirat, auf die Höhe eines Gefühls, einer Stimmung, um dann unerbittlich nachzulassen und zu zerrinnen. Ein typisches Erlebnis ist Sebastopol, mit seinen drei Stadien, dem ersten des patriotischen Begeisterungsrausches, dem zweiten der Ernüchterung und dem harten, klaren Realismus der Beobachtung, und dem dritten der Depression, verursacht durch die Niederlage und den Abzug, durch das Bewusstsein, dass alle Opfer an

---

1) Charakterprobleme bei Shakespeare. Leipzig.

Leben und Blut vergebens gewesen sind. Der letzte Teil von „Krieg und Frieden“, seinem grössten Werk, verrät deutlich ein Nachlassen der Schaffenskraft. Gegen Ende der Komposition des Romans „Anna Karenina“ hatte er nach eigenem Eingeständnis alle Lust an diesem Werke verloren. Der Roman steht an sich weit hinter dem vorhergehenden „Krieg und Frieden“ zurück. Typisch für seine Lebensform ist auch seine Ehe, die ihn anfangs sofort auf den Gipfelpunkt seiner Schaffenskraft in „Krieg und Frieden“ emporreisst, deren tragischen Verlauf in jahrzehntelangem Missverstehen und innerlichen Fremdsein er aber hellseherisch schon lange vor ihrem Zustandekommen prophezeite.

Es darf nun aber nicht die Vermutung entstehen, dass Tolstoi hier wegen der geschilderten Eigentümlichkeit seiner Lebens- und Schaffensform als neurotischer Schwächling hingestellt werden soll, dessen Werke und Ideen keinen bleibenden Wert für die Kultur der Menschheit besitzen. Im Gegenteil, gerade diese konsequente Durchführung und allseitige Ausgestaltung des *decrecendo*- und *legato*-Typus verleihen seinem Wirken höchste menschliche Bedeutung und Grösse. Die Menschenart, welche Tolstoi repräsentiert, umfasst einen sehr grossen Teil der Menschheit, mit ihren Abarten wohl weit mehr als die Hälfte derselben, denn ihr Hauptverbreitungsgebiet ist Asien. Wie in der Weltgeschichte asiatische Menschen immer wieder nach Europa vorgedrungen sind, wie die europäische Rasse selber höchstwahrscheinlich aus einem uralten Mischungs- und Kreuzungsprozess der asiatischen und afrikanischen Menschenarten hervorgegangen ist, wie alle Kultur auf Rassenmischungen beruht, so bewirkt auch in neuester Zeit das Eindringen des russischen Geistes- und Seelenlebens in die erstarrende, sich wieder animalisierende europäische Menschheit eine starke und notwendige Bereicherung, Auffrischung, Verjüngung der Kultur Europas. Zwar bringt diese östliche Wesensart keine neuen Willensimpulse. Diese kommen vom Westen und Süden, von den atlantischen Völkern und Italien. Dort steht Mussolini, dort Amerika. Von dorthier kam das grösste Willensgenie aller Zeiten, Napoleon I., um in ganz folgerichtiger Weise an Russland zu zerschellen. Aber wenn der östliche Einfluss auch willenschwächend wirken sollte, so wäre dieses unter gewissen Gesichtspunkten nicht als ein unbedingtes Übel, vielleicht sogar



als ein Gewinn zu betrachten. Die mitteleuropäische und noch mehr die west- und südeuropäische und die amerikanische Menschheit leidet an einer Überfülle von Willensenergie, an einem zu grossen Durcheinanderarbeiten und Gegeneinanderstreben von Willensimpulsen. Eine Beruhigung, eine Entspannung tut not. Und nicht nur im Interesse des Friedens und menschlichen Glücks. Der Wille, ungezügelt, ungedämpft, ist auch eine Gefahr für die Kultur, insofern er die Wirklichkeit vergewaltigt, Naturgesetze nicht beachtet, Tatsachen fälscht, fiktive Soll-Werte schafft: die Philosophie des Als-Ob und des Pragmatismus. Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht verneint den Wert der Wahrheit. Gegenüber dieser Übertreibung des Willensprinzips bedeutet die östliche Wesensart den sehr notwendigen Widerstand, die heilsame Reaktion. Erst Russland, wie eben gesagt wurde, konnte im Bunde mit dem mehr als halb slavischen Preussen Napoleon Einhalt gebieten. Heute, wo Amerika die Welt zum reinen Warenmarkt, die Menschheit zum Händlertypus umfälschen möchte, und dieses Ziel mit der Energie einer entfesselten Naturgewalt verfolgt, setzt wieder nur Russland dieser Europa überschwemmenden Geistes- und Seelenströmung einen Damm entgegen. Aber es ist nicht das Russland des heutigen Bolschewismus, mit seiner versuchten Imitation des amerikanischen Überkapitalismus. Wie in Amerika das Kapital der Staat ist oder wird, so sollte in Russland der Staat zum Kapital, oder doch zum alleinigen Kapitalisten gemacht werden: das gleiche Endziel. Beide Methoden werden scheitern, in Russland, in Europa, in Amerika selber, an dem Geiste und der Seele des russischen Bauernvolkes, welches durch Tolstois Schaffen auf Europa zu wirken begonnen hat. Auch in Westeuropa und Amerika ist der Bauer und Farmer noch immer eine Macht. Mussolini hat nur dank seiner gefühlsmässigen Zusammengehörigkeit mit dem italienischen Landvolk seine Führerstellung erreicht. Sogar Napoleon fand seine Hauptstütze in den Kleinbauern Frankreichs, die er in ihrem durch die Revolution erworbenen Besitz des Bodens schützte.

Im Seelen- und Geistesleben bewirkt das Vorwiegen des östlichen Typus eine Einstellung auf die Natur, auf die Wirklichkeit, auf die Wahrheit, und zwar nicht eine Willenseinstellung zum Zwecke der Ausbeutung und Umgestaltung, sondern eine rezeptive, auf das empfindende, fühlende, verstehende Er-

leben gerichtet. Tolstoi ist vielleicht der aufrichtigste Schriftsteller, der bis zu seiner Zeit erschienen war. Nicht nur seine Beobachtungen des Lebens der Natur und der menschlichen Gesellschaft hat er mit unerreichter Treue wiedergegeben, sondern auch sein eigenes äusseres und inneres Erleben der Welt schonungslos offenbart. Man kann hier wohl auch eine überzarte Nervenkonstitution vermuten, die leicht in Neurasthenie entartet, und die das Seelenleben dem Eindringen und Haften äusserer Eindrücke wehrlos preisgibt. Dieses muss dann, um die aufgenommenen Energien zu entladen, unmittelbar reagieren und bedient sich hierzu in der Regel der am schnellsten funktionierenden menschlichen Ausdrucksform, der Sprache. Kein Volk der Welt, dies ist ein Urteil der Geschichte, redet und schwatzt so viel und handelt so wenig, wie das russische. Der west- und südeuropäische Mensch redet zwar auch, aber hauptsächlich zum Zwecke der Beeinflussung und Beherrschung Anderer. Mussolinis kunstvolle und energische Rede auf der untersuchten Grammophonplatte war bestimmt zu Zwecken politischer Propaganda und diplomatischer Freundschaftswerbung. Sie wurde durch Rundfunk in den Vereinigten Staaten dem Volke zum Gehör gebracht. Tolstois Platten enthalten völlig schlichte, unendlich echt wirkende und menschlich ergreifende Ansprachen, Bekenntnisse seines religiösen Glaubens und moralischen Strebens, ohne Spur bewusster Absicht völlig kunstlos vorgelesen in dem unaufhaltsamen, glatten, fallenden Melodiestrom des Ergusses einer übervollen Seele.

Für Tolstoi war ein derartiges Ausströmenlassen seines Innenlebens die höchste Form des Handelns, die er kannte. Er hat in seinem ganzen Leben, ausser einigen schwächlichen Versuchen erzieherischer und sozialer Reform, keine einzige wirkliche Tat ausgeführt. Dem russischen Volke, als dessen typischer Vertreter er auch in dieser Beziehung auftritt, hat er wegen seiner Passivität und seines völligen Mangels an Ehrgeiz und Herrschsucht die Rolle eines Heiligen unter den Völkern zugeschrieben und von ihm die Rettung der Welt vor dem drohenden Untergang durch Existenzkampf, Krieg und Revolution erhofft und prophezeit. Und als das russische Volk im Sinne von Tolstois eigenen Lehren von der menschlichen Brüderlichkeit und der Gleichheit aller Menschen vor Gott zur Revolution schritt, da bebt er zurück und erlebte den Zusammenbruch aller seiner Ideale und Hoffnungen.

Sowohl bei dem widerstandslosen Reagieren auf äussere Eindrücke wie auch bei dem hemmungslosen Ergiessen des Gefühls besitzt die Form des seelischen Lebens durchaus *decrecendo*- und *legato*-Charakter. Der neue Eindruck erregt, begeistert, erfüllt die Seele, die ihn vollständig aufnimmt, mit Energie, welche aber sofort entladen werden muss und in diesem Akt allmählich zum Nullpunkt herabsinkt. Je stärker ein Eindruck ist, desto länger klingt seine Wirkung nach, und die frühesten Eindrücke sind die stärksten. Tolstoi, dies darf man getrost behaupten, ist in mancher Beziehung nie über seine Kindheits-eindrücke und -erlebnisse hinausgekommen. Eine gewisse Naivität des Gefühlslebens, z. B. in seinem rückhaltlosen Liebesverlangen, hängt ihm sein ganzes Leben hindurch an. Er arbeitet sich auch stets durch alle anspannenden Erlebnisse, die ihn umformen möchten, zum Kindesniveau des reinen Gefühlslebens zurück. Auch hierin ist er echter Russe.

Das Gefühls-*decrecendo*, wie es bei Tolstoi auftritt, ist natürlich nicht die einzige mögliche Form emotionalen Seelenlebens. Es gibt auch *crescendo*-Gefühle, und denkbar sind wohl auch solche mit *staccato*-Charakter. Aber bei Tolstoi kommen solche nicht vor. Die verschiedenen Höhepunkte seines Schaffens bringe ich, wie schon oben erwähnt, mit energiespendenden Erlebnissen, z. B. seiner Heirat, in Beziehung. Seine religiösen Krisen könnten Nullpunkte äusseren Erlebens, Momente rein emotionalen Bewusstseins, mit dessen erschreckendem und angstvollem Charakter, sein. Sein Gefühl war, wie Wagners Musik, unendliche Melodie<sup>1)</sup>, und deshalb war auch sein Künstlertum so rein und gross; denn, wie Nietzsche sagt: „Nicht die starken, sondern die langen Gefühle machen den Künstler“. Tolstois Leben war ebenso durchzogen von langen Gefühlen der *decrecendo*- und *legato*-Art, wie seine Sprechmelodie von langen fallenden Tonbewegungen.

Ein letztes Wort über die geistige Einstellung Tolstois. Hier erklärt sich sein Erleben und Denken durch den Begriff der Analyse. Kaum ein europäischer Denker hat in so gründlicher, langsam, zäh, ganz allmählich weiter und weiter dringender Weise alle geistigen, moralischen, kulturellen, ästhetischen Werte

---

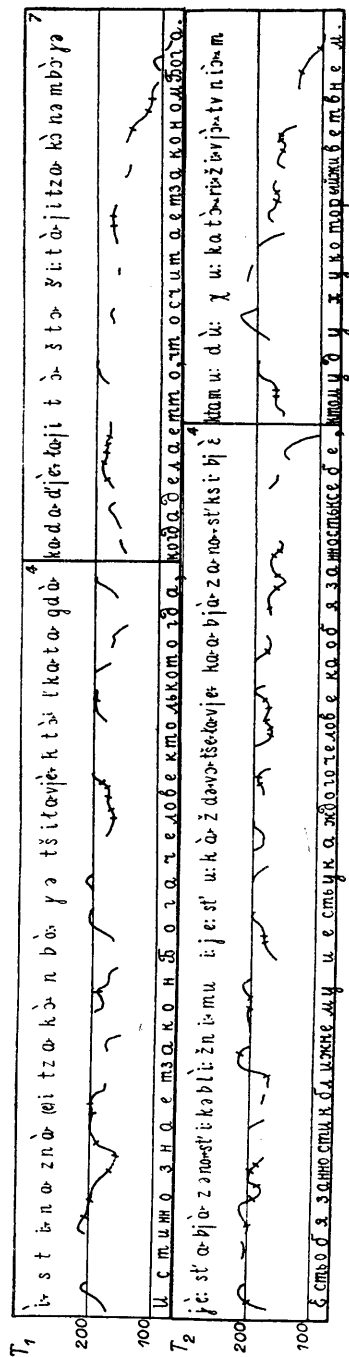
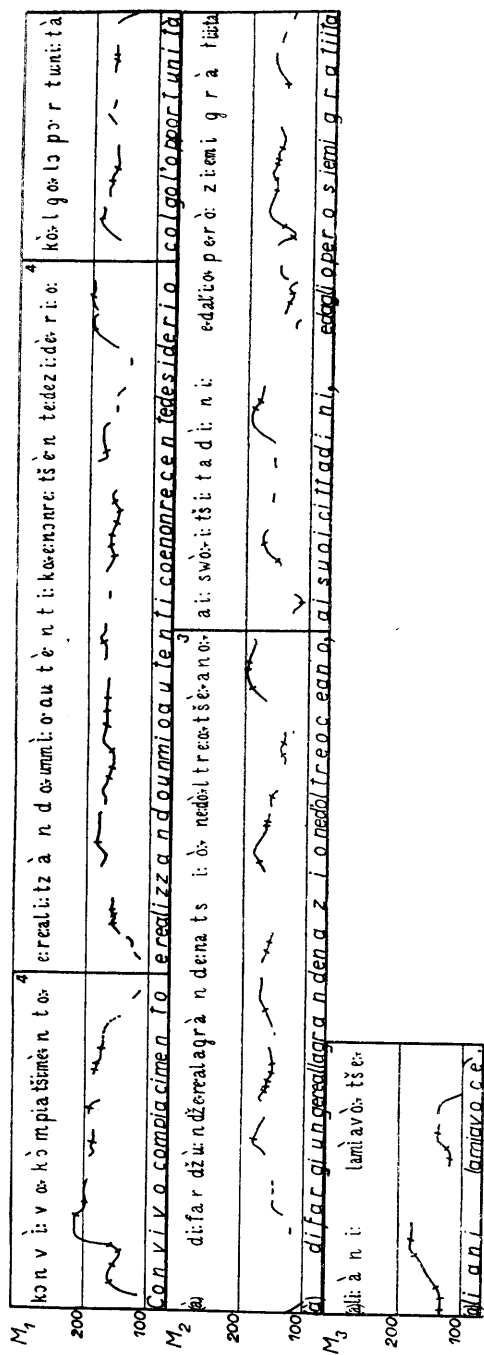
1) Über Tolstois Verhältnis zur Musik vergleiche man Romain Rollands „Vie de Tolstoï“. Paris, Hachette 1922 (S. 140 ff.).

der europäischen Menschheit „zerdacht“, analytisch aufgelöst, wie dieser Russe. Selbst der Ostdeutsche Nietzsche versuchte nach vollzogener Analyse eine „Umwertung aller Werte“, eine synthetische Schöpfung des „Übermenschen“. Hiermit soll nicht gesagt sein, dass der analytische Prozess bei Tolstoi schon sein mögliches oder notwendiges Ende erreicht habe. Wenn Tolstoi zum primitiven Christentum mit seinen Problemen des persönlichen Gottes und dessen Walten in der Welt und der Gotteskindschaft der Menschen sich zurückgearbeitet hat, so erscheint hier die grösste und längste decrescendo- und legato-Kurve seines ganzen Lebens. Auch bei der Analyse wird nämlich ein ins Bewusstsein tretender Komplex, der eine gewisse Energiesumme darstellt, aufgelöst und die Energie zerstreut und entladen.

Beim Vergleich der grossen Züge des Lebens und Schaffens von Tolstoi mit denen von Mussolinis Leben und Wirken finden wir also in diesen den Gegensatz einer wesentlich decrescendo und legato verlaufenden Bewegungsform mit gleitenden, glatten, von höherer Energiespannung zu niederer sich entwickelnden Prozessen, und einer wesentlich in crescendo und staccato verlaufenden mit ruckweisen, gebrochenen, von niederer zu höherer Energiespannung sich entwickelnden Prozessen, d. h. einen analogen Gegensatz, wie er sich bei der Analyse der Sprechmelodien dieser beiden Persönlichkeiten herausgestellt hat.

### Schlusswort.

Genug ist nun über die Frage Sprechmelodie und menschliche Wesenseigenschaften gesagt worden, um zu einer Kritik der hier vorgebrachten Anschauungen aufzufordern. Es wird von mir nicht der Anspruch erhoben, Thesen, Theorien oder Hypothesen von bleibendem wissenschaftlichem Werte in dem letzten Teil dieser Arbeit aufgestellt zu haben. Es ist aber nur meine Absicht gewesen, der Welt eine neue, immerhin vom theoretischen Standpunkte aus nicht als unmöglich zu betrachtende Methode vorzuführen. Hans Driesch, der grosse deutsche Philosoph, hat neulich geäussert, dass man niemals „niemals“ sagen solle. Deshalb darf ich hoffen, dass dieser erste Versuch einer stimmanalytischen Untersuchung zweier grosser Männer nicht mit dem autoritativen Urteil verworfen werden wird, dass es niemals eine stimmanalytische Methode in der sprachpsychologischen Forschung geben werde.



# **DIE STIMMANALYTISCHE METHODE**

VON

**DR. WILLY E. PETERS, M. A.**

LEITER DES EXPERIMENTALPHONETISCHEN LABORATORIUMS  
DER UNIVERSITÄT TARTU, ESTLAND

---

TARTU 1929

C. Mattiesen, Tartu.

Die stimmanalytische Methode, welche ich augenblicklich in die philologische und sprachpsychologische Wissenschaft einzuführen versuche, begegnet anscheinend ähnlichen Schwierigkeiten des Verständnisses und der Wertung, wie sie auch anderen wissenschaftlichen Entdeckungen bereitet worden sind. Es liegt in der menschlichen Natur und in den gesellschaftlichen Verhältnissen begründet, dass jede Neuerung zunächst auf Widerstand und Ablehnung stößt. Mit dieser Tatsache muss sich auch der Forscher, der eine neue wissenschaftliche Methode ausarbeitet, abfinden. Im Falle der stimmanalytischen Methode aber lässt sich unschwer nachweisen, dass eine prinzipielle Verneinung des Wertes dieser Arbeitsweise für die Wissenschaft nur auf Unkenntnis oder Voreingenommenheit beruhen kann. Die Untersuchung der Sprechmelodie für Zwecke sprachlicher und psychologischer Erkenntnis wird nämlich seit mehreren Jahrzehnten an Forschungsstätten ersten Ranges von anerkannten Gelehrten betrieben. Ich brauche nur hinzuweisen auf die bahnbrechenden Forschungen von E. Sievers<sup>1)</sup> und F. Saran<sup>2)</sup>, sowie auf die Resultate der Lebensarbeit von Joseph Rutz<sup>3)</sup>, welche von seiner Frau und seinem Sohne weitergeführt und veröffentlicht worden sind. Über die Anschauungen vom Werte der Sprechmelodie als einer der bedeutendsten Ausdrucksweisen menschlicher Geistes- und Seelentätigkeit, welche F. Krueger<sup>4)</sup> vertritt, beabsichtige ich in nächster Zeit eine besondere Arbeit herauszugeben. Scripture<sup>5)</sup> hat sich zwar neuerdings hauptsächlich mit der Erforschung pathologischer Sprechtonkurven beschäftigt, in seinen früheren Werken hat aber auch er auf das Ver-

---

1) Rhythmisch-melodische Studien. Heidelberg 1912.

2) Deutsche Verslehre. München 1907.

3) Dr. O. Rutz: Sprache, Gesang und Körperhaltung. München 1912.

4) Beziehungen der experimentellen Phonetik zur Psychologie. Leipzig 1907.

5) Anwendung der graphischen Methode auf Sprache und Gesang. Leipzig, Joh. Amb. Barth, 1927.



hältnis von psychischem Ausdruck und Sprechmelodie Rücksicht genommen.

In der vorliegenden Schrift sollen nun zwei Anwendungsweisen der sprechmelodischen Forschung referierend erörtert werden, welche genau dasselbe Endziel verfolgen, welches auch meiner stimmanalytischen Methode zugrunde liegt, nämlich die Erkenntnis grösserer psychischer Komplexe, womöglich der menschlichen Gesamtpersönlichkeit, vermittels der Sprechmelodie. In beiden Fällen werden diese Untersuchungsmethoden im praktischen Leben angewendet. Es handelt sich erstens um das Verfahren von Dr. E. Drach, Lektor der Vortragskunst an der Universität Berlin, zweitens um die Methode von W. Michael und C. C. Crawford, welche diese in "The Journal of Educational Psychology"<sup>1)</sup> veröffentlicht haben ("An Experiment in Judging Intelligence by the Voice").

Drachs Verfahren ist auf der sprechmelodischen Typenlehre aufgebaut, welche er im Anschluss an seine Sprechtypen in seinem bekannten Werk „Sprecherziehung“<sup>2)</sup> gibt. In neuester Zeit hat Drach diese Lehre weiter ausgebaut in einem Aufsatz „Sprechausdruck und Charakterkunde“, veröffentlicht in dem „Pädagogischen Zentralblatt“ 1929, Heft 5, S. 286 ff.

Drach teilt die Sprecher ein in 5 Klassen oder Typen, je nachdem sich bei ihnen Ausdruckskraft oder Ausdrucksschwäche mit Ausdrucksdrang oder Ausdruckshemmung verbindet<sup>3)</sup>). In jeder Klasse treten typische Unterschiede auf in motorischer Stimmführung, Stärkeakzenten, Melos, Klangfarbe, Artikulationsschärfe, Tempo, Lautheit, Stimmqualität. Uns interessiert hier nur die Frage des Melos, der eigentlichen Sprechmelodie, welche Drach sehr genau von Klangfarbe und Stimmqualität trennt. Vom I. Typ, bei dem sich Ausdruckskraft mit Ausdrucksdrang verbindet, sagt Drach: „Das Melos durchläuft die wechselreichsten Kurven, spricht schon auf leichte Erregungsreize an durch starken Ausschlag nach oben, auf Hemmungsreize nach unten“. Der II. Typ, Ausdrucksstärke gepaart mit Ausdruckshemmung, wird in sprechmelodischer Hinsicht folgendermassen beschrieben:

1) Warwick and York, Inc., Baltimore, Md. February 1927.

2) Frankfurt a. M., Diesterweg, 1922.

3) Sprecherziehung, S. 60 ff.; Sprechausdruck und Charakterkunde, S. 287 ff.

„Das Melos durchläuft beweglich wie bei Typ I, aber überreizsam, mit deutlicher Einneigung nach den Stimmgrenzen: in einer künstlich bezwungenen Erregung monoton tief, beim Ausbruch raketenartig hochschiessend und sich überschreiend“. Die Sprechmelodie von Typus III, Ausdrucksschwäche mit Ausdrucksdrang, der Typ des Schwätzers, wird wie folgt beschrieben: „Das in der Umgangssprache noch sehr bewegliche Melos neigt beim geringsten Anstoss — dem optischen Eindruck der Drucklinien oder des Versbildes . . . . . — zur Monotonie in der Indifferenzlage (Vorlesen eines Zeitungsartikels) oder zu gleichmässig wiederkehrenden, schwach rhythmisierten Melodiefolgen (Aufsagen eines Gedichtes)“. Von Typ IV, welcher Ausdrucksschwäche mit Ausdruckshemmung verbindet, heisst es, dass ihn „geringe Modulation“, „geringstes Ausschweifen des Melos“ kennzeichnet.

Ein V. Typ wird zwischen diese 4 Haupttypen eingeschaltet, als eine Art Mischungs- oder Übergangstyp zwischen den ausgeprägteren Sprecharten. Dieser soll die farblos-unpersönliche Redeweise der durchschnittlichen Sprecher darstellen, die keine deutliche Eigenart in ihrer Redeweise besitzen. Meistens neigt allerdings Typ V nach dem einen oder dem anderen der 4 Haupttypen hin.

Die übrigen oben erwähnten Eigenschaften des sprachlichen Ausdrucks bringt Drach in dieser Typenlehre in enge Beziehung zum Melos, zur Sprechmelodie. So sind z. B. der Stärkeakzent und die Klangfarbe bei Typus I ebenso vielfältig abgestuft und abwechslungsreich wie die Sprechmelodie. Bei Typus III, dem „Schwätzer“-Typ, treten vielfältiger Stärkeakzent, meist schwache und mittelstarke Bewegungen, und mässig wechselnde, wenig unterschiedene Klangfarben auf. Typus III hat den Extremen zustrebendes Melos, einen Stärkeakzent, der zu vielen lauten hart skandierenden Betonungen neigt, und ein Überwiegen der „harten“ Klänge in der Klangfarbe. Bei Typus IV, wo das geringste Ausschweifen des Melos festgestellt wird, hat der Stärkeakzent wenige schwache Betonungen, die Klangfarbe überwiegend farblose Indifferenzstellung des Ansatzrohres. Drach nimmt also, wenigstens ideell, Sprechtypen an, bei denen sich eine und dieselbe Grundanlage in analoger Weise in den verschiedenen Seiten des sprachlichen Vorgangs äussert. Es ist daher eine berechtigte Folgerung, dass man diese Grundanlage auch aus einer einzelnen sprachlichen Funktion, wie der Sprechmelodie,

wird erschliessen können, wenigstens teilweise und annähernd. Die weitere Erörterung dieses Gedankens folgt in einem späteren Teil dieser Schrift.

Drachs eigene Anschauung von dem Zusammenhang zwischen sprachlicher Äusserung und seelischen Vorgängen findet sich im folgenden Abschnitt<sup>1)</sup>:

„Sprache ist nicht rein akustisch zu begreifen. Nicht der Laut als solcher entsteht ursprünglich, sondern die Körperbewegung, die mit inneren Vorgängen in einer unlösbaren zwangsläufigen Beziehung steht, als Teil eines geistig-körperlich einheitlichen Gesamtablaufs: erst als Erzeugnis der Bewegung erschallt der Laut. Die innere Tätigkeit wird in jedem Einzelfalle begleitet von der ihr entsprechenden äusseren; deren Stärke wächst und sinkt gleichsinnig mit der Stärke des seelischen Vorganges. So wird mittelbar durch die Bewegung der Laut Ausdruck des Seelischen.“

Es begleitet diese Sätze ein Hinweis auf Wundt's Völkerpsychologie, I. Band. Drach begründet mit dieser Anschauung seine Aufstellung von Ausdruckstypen. Bei allem gleichsinnigen Schwanken der Stärke innerer und äusserer Vorgänge wirkt sich derselbe Affekt bei verschiedenen Menschen verschieden stark aus. „Wir erkennen eine dem Menschen unterschiedlich innewohnende Bereitschaft, das seelische Erlebnis in die zugehörige Lautgebärde auslaufen zu lassen.“ Diese verschiedene sprachliche Ausdrucksbereitschaft hängt zusammen mit dem, was man das „Wesen“ oder „Naturell“ des Menschen nennt. Zu diesem gehört aber ausser der Ausdruckskraft auch noch der Faktor des Ausdrucksdranges oder der Ausdruckshemmung. „Hierin — nicht, wie oft gemeint wird, in der Ausdrucksfähigkeit — liegt jener kennzeichnende Wesensunterschied zwischen dem Südländer, den das Bedürfnis nach sprachlicher Entladung jede gleichgültige Alltagsrede bunt ausgestalten lässt, und dem Nordländer, der selbst Gegenstände, die ihn zuinnerst packen, oft scheinbar gleichmütig gefasst bespricht. In gleicher Weise unterscheiden sich die Personen.“<sup>2)</sup> Von diesen Gegensätzen behauptet Drach, dass sie das Sprechen des betreffenden Menschen überhaupt regieren; sie sind ein wesentlicher Teil seines „Naturells“, der Gesamtheit der formalen Äusserungen seiner Seele.

1) Sprecherziehung, S. 60.

2) Sprecherziehung, S. 61.

Die Bedeutung der sprachanalytischen Betrachtung für die Erkenntnis dieses Naturells hebt Drach an vielen Stellen hervor. Vom Typus I sagt er <sup>1)</sup>, dass man ihn nicht selten unter geistigen Berufen findet; „bei den Handarbeitern erwächst aus ihm der Parteisekretär, der Parlamentarier, im Kleinen der redefrohe Vereinsvorstand“. Vom „Schwätzer“ — Typ III — wird ausgeführt, dass der „Gesellschaftsmensch“, der „gute Plauderer“ ihm angehören. Menschen des Typus IV gehören meist zu den still versonnenen, beschaulich träumenden Naturen: ihr Wesen ist „stumme Passivität“. „Volkstümliches Beobachten hat diesen Typ längst wohl bemerkt; Dichter und Psychologen haben seine Vertreter oftmals geschildert.“ Die gesteigerte, pathologische Abart des Typ I, den „Polterer“, wie Drach ihn nennt, hat Shakespeare sehr fein beobachtet in der Figur des Percy (König Heinrich IV., 1. Teil).

Drach weist auch auf Zusammenhänge seiner Typen mit anderen Methoden der Klassifikation menschlicher Individuen hin. Am deutlichsten scheint ihm der Zusammenhang mit den Konstitutionstypen von Kretschmer <sup>2)</sup> zu sein. Die sprachlichen Typen I und III sollen den Kretschmerschen Zykllothymen artverwandt sein, und die Typen II und IV den Schizothymen. Nicht ganz so klar, aber doch schon Zusammenhänge zeigend, ist die Beziehung zu den Typen von Rutz und Nohl <sup>3)</sup>. Die eigenen stimmanalytischen Arbeiten werden ebenfalls erwähnt, mit der Bemerkung, dass die Beobachtung von Tonlage und Melos noch viele neue Aufschlüsse bergen dürfte. Im Ganzen ist es nach Drach „schon völlig klar, dass die Sprachanalyse tiefe Einblicke in die psychophysische Konstitution des Sprechers, in seine intellektuelle, emotionelle und volitionelle Veranlagung, ermöglicht“.

Es findet sich also bei Drach eine genügend grosse Anzahl von Winken und Andeutungen für eine sprach- und stimmanalytische Typenlehre und ihre praktische Anwendung. Er hat gemeinsam mit Professor Rieffert an der Universität Berlin in Reihenversuchen eine grosse Zahl junger Männer geprüft. Der Prüfling wurde zum zwanglosen Plaudern über einen bekannten Sachverhalt veranlasst, und er wurde dann nach seiner Sprechweise in das oben beschriebene Typensystem eingeordnet. Schliesslich wurde versucht, das gewonnene Gesamtbild der

1) Sprecherziehung, S. 64.

2) E. Kretschmer, Körperbau und Charakter, 2. Aufl. Berlin 1922.

3) H. Nohl, Stil und Weltanschauung. Jena, Diederichs, 1920.

Redeweise psychisch zu deuten. Es ergab sich, dass auf anderen Untersuchungswegen gewonnene Einsichten in die Psyche den sprachanalytischen Befund weitgehend bestätigten. Was an diesem Verfahren noch fehlt, um es zur vollgültigen wissenschaftlichen Methode auszugestalten, soll weiter unten erörtert werden.

Die amerikanischen Gelehrten W. Michael und C. C. Crawford, Mitglieder der Universität von Idaho, der eine Vortragslehrer, der andere Pädagoge, gehen aus von der Beobachtung, dass die Sprechmelodie ein sehr tiefliegender und schwer zu beeinflussender Teil persönlichen Verhaltens ist. Ihre Hypothese, dass die Intelligenz gemessen werden kann durch Beobachtung des Tonfalls (*inflection of the voice*), stützt sich ausserdem auf folgende Tatsachen. Menschen, welche einen geringen Wortschatz besitzen, können manchmal sehr komplexe Bedeutungen durch Veränderungen der Intonation ausdrücken, z. B. in der Interjektion „Oh!“. Der Gebrauch der Intonation zum Zweck der Mitteilung von Gedanken erklärt es, weshalb man oft den Sinn einer Unterhaltung in einer fremden Sprache erfassen kann, ohne die Worte zu verstehen. Die Verfasser halten es für möglich, dass in der sprachlichen Entwicklung der Menschheit Verschiedenheiten der Tonhöhe zum Zwecke der Mitteilung benutzt wurden, ehe sich Unterschiede der Qualität, der Mundresonanz oder des Wortschatzes entwickelt hatten. Wenn dies der Fall ist, so muss die Intonation als ein wesentlicherer Teil des ursprünglichen oder angeborenen Verhaltens des Individuums angesehen werden denn der Wortschatz. „Der Gedanke, welcher dem in diesem Experiment benutzten Intelligenztest zugrunde liegt, ist daher dieser, lieber auf diese fundamentale Verhaltensform zurückzugreifen, als mit dem fast ausschliesslich erworbenen Verhalten zu arbeiten, welches in den Tests Anwendung findet, die sich des Wortschatzes bedienen.“

Das Messen der Intelligenz mittels der Stimme stützt sich endlich auch auf die Erwägung, dass die Verhaltenspsychologie (*behavioristic psychology*) das Denken und die intelligenteren Arten des Verhaltens in so vollständiger Weise mit den Sprachmechanismen identifiziert hat. Bisher haben die gewöhnlichen Intelligenztests diese Sprachreaktionen nur mittels des Lesens und Schreibens, zweier gänzlich erworbener Verhaltensformen, gemessen, statt mittels der gesprochenen Sprache, welche viel mehr etwas Angeborenes ist, oder mittels der rei-

nen Intonation, welche in noch höherem Masse angeboren und grundlegend ist als der gesprochene Wortschatz.

„Die Hypothese, welche durch dieses Experiment geprüft werden sollte, war diese, dass die intelligente Person zweierlei tun würde: 1) die Intonation der Stimme innerhalb weiter Grenzen variieren, und 2) die Intonation so beherrschen, dass die Steigungen und Senkungen der richtigen Bedeutung des gesprochenen Textes entsprechen würden. Die unintelligente Person dagegen würde monoton sprechen oder ihre Stimme an falscher Stelle und ohne Rücksicht auf den Sinn des Textes heben oder senken.“

Als Resultat ihrer Beobachtungen fanden die Verfasser 5 sprechmelodische Typen. Diese sind: 1) Der monotone Typ, welcher keine Vorstellung von einer Beziehung wechselnder Tonhöhe zum Sinn zu besitzen scheint. 2) Ein Typ, welcher eine gewisse Vorstellung hat von dem Wert wechselnder Tonhöhe für die kleineren Sprecheneinheiten, dem aber die Gabe der genaueren Unterscheidung fehlt. Seine Melodiemuster neigen zu übertrieben regelmässigen und sich wiederholenden Rhythmen. 3) Ein Typ, der ein beträchtliches Verständnis hat für die Notwendigkeit des Wechselns der Tonhöhe, der aber dazu neigt, dieses zu übertreiben, indem er die Intervalle grösser macht, als erforderlich ist. 4) Ein Typ, welcher das Verständnis des 3. Typs für die Notwendigkeit des Wechselns der Tonhöhe verbindet mit einem Sinne für sparsame, zweckmässige Anwendung dieses Ausdrucksmittels. Er übertreibt das Wechseln der Tonhöhe nicht und seine Intonationen sind feiner. Er versagt aber in den grösseren Sprecheneinheiten und in der Wiedergabe längerer dauernder Stimmungen. Sein Mangel wird sich nicht zeigen, wenn er Texte mit direkt bezeichnendem Wortschatz vorträgt, wohl aber im Falle stimmungshaltigen Wortmaterials, wie in der Poesie. 5) Der höchste Typ, welcher alle Vorzüge und keinen der Fehler der anderen Typen besitzt. Er moduliert richtig und zweckmässig in den kleineren Sprecheneinheiten, und er ist auch imstande, die komplexeren sprechmelodischen Muster zu bilden, welche für die Wiedergabe von Stücken mit stärkerem Stimmungsgehalt oder höherem Ideengehalt erforderlich sind.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die sprechmelodischen Muster verschiedener Personen zwei Variable enthalten: 1) Gefühl für die Notwendigkeit der Änderung der Tonhöhe, und 2) Ökonomie, oder Freiheit von zwecklosen Bewegungen im

Ausführen dieser Tonhöhenänderungen. Die obigen 5 Typen stellen die hauptsächlich aufgefundenen Kombinationen dieser beiden Variablen dar. Die Grenzen zwischen den Typen sind nicht klar und scharf gezogen, aber diese bezeichnen dennoch wirklich vorkommende Unterschiede.

Ebenso wie Drach haben die amerikanischen Gelehrten das Studium anderer Sprachfaktoren mit dem der eigentlichen Sprechmelodie verbunden. Die hauptsächlichsten von diesen sind: normale Qualität, oder ausgeglichene Resonanz in der Hervorbringung eines normalen Tons; Genauigkeit der Tonhöhe, oder die Fähigkeit, die rein bezeichnende Bedeutung der kleineren Sprechheiten in Tonhöhenänderungen widerzuspiegeln; Gefühl für Tonarten, oder die Fähigkeit Tonhöhenänderungen den grösseren Sprechheiten anzupassen, und auf diese Weise einen fortlaufenden Stimmungsausdruck zu erzielen; Gefühl für Nachdruck; Klarheit der Artikulation; begleitende Körperbewegungen.

Es wird aus einem Vergleich dieser Liste mit derjenigen der von Drach herangezogenen sprachlichen Faktoren hervorgehen, dass teilweise dieselben Eigenschaften zusammengestellt worden sind. Aber während Drach zunächst rein ideell seine Typen so aufstellt, dass dieselbe persönliche Grundlage in den verschiedenen Seiten des sprachlichen Ausdrucks gleich deutlich erkennbar hervortritt, und dann zugibt, dass sich sehr viele Mischungen, Variationen und Übergänge in den Typen finden, untersuchen die Amerikaner von vornherein Korrelationen der von ihnen beobachteten Sprachfaktoren. Sie finden so, dass diese Faktoren mit einer unwichtigen Ausnahme positiv korreliert sind und dass Tonhöhen Genauigkeit und Gefühl für Nachdruck die höchsten Korrelationen mit der Intonation haben. Letztere Korrelation stimmt mit Drachs ideeller Aufstellung überein. In der englischen und besonders in der amerikanischen Sprache dürfte diese Korrelation auch schwerer zu bestimmen sein als in der deutschen, weil die englisch-amerikanischen Laute an sich weniger klar differenziert sind als die deutschen.

Von den 5 Typen Drachs und den 5 Typen der Amerikaner stimmen 3 mehr oder weniger überein. Es sind dies: 1) Der höchste 5. Typ der Amerikaner und der I. Typ Drachs, welcher richtig moduliert und stärkere Stimmungsausdrücke durchführen kann, und somit Ausdruckskraft und Ausdrucksdrang verbindet. 2) Der übertreibende II. Typ Drachs und der übertreibende

3. Typ der Amerikaner. 3) Der III. Typ Drachs, der „Schwätzer“-Typ, welcher leicht in gleichmässig wiederkehrende Melodiefolgen verfällt, und der 2. Typ der Amerikaner, welcher zu übertrieben regelmässigen und sich wiederholenden Rhythmen neigt. Man könnte auch noch Drachs IV. Typ und den 1. ganz monotonen der Amerikaner zusammenstellen, aber dem letzteren fehlt die Ausdruckshemmung, die bei Drach eine grosse Rolle spielt. Wahrscheinlich ist dieser 1. monotone Typ der Amerikaner eine Zwischenstufe zwischen Drachs II. und IV. Typ und würde somit in den V. Mischtyp Drachs fallen. Dem 4. Typ der Amerikaner, welcher sonst gut moduliert, aber in den grösseren Sprechheiten versagt, wäre vielleicht eine Stellung zwischen Drachs I. und III. Typ anzuweisen.

Die Korrelation der Resultate der sprechmelodischen Prüfung mit denen von Intelligenzprüfungen derselben Versuchspersonen, welche die Amerikaner durchführen, ergibt folgende Hauptresultate:

„Es hat sich herausgestellt, dass die Intonation, oder das Muster der Tonhöhenänderungen in der Stimme, ein recht gutes Mass der Intelligenz abgibt.“

„Die Korrelation zwischen der Intonation und dem Wissen (scholarship) sind ungefähr dieselben wie zwischen den Intelligenzprüfungen und dem Wissen.“

„Die Intonation korreliert ein wenig besser mit dem Wissen als mit den Intelligenzprüfungen.“

„... die Intonation ist der einzige der Stimmfaktoren, welcher irgendwelche wichtige Korrelationen mit der Intelligenz hat.“

„Die drei Faktoren Wissen, Intelligenz und Intonation sind fast gleichmässig interkorreliert, und jeder der drei ist eine ungefähr ebenso sichere Grundlage für die Voraussage eines anderen wie irgendwelche zwei kombiniert.“

„Es ist von geringem oder gar keinem Nutzen Messungen anderer Stimmfaktoren mit der Intonation zu verbinden, weil die Korrelationen mit der Intelligenz oder dem Wissen dadurch nicht merkbar erhöht werden.“

Wenn nun die bisher beschriebenen Typenbestimmungen und experimentellen Ergebnisse zusammenfassend betrachtet werden, so geht aus ihnen deutlich hervor, dass typisch verschiedene Arten der menschlichen Sprechmelodie wirklich existieren



und dass sie in einem gewissen Verhältnis zum psychischen und geistigen Innenleben des Menschen stehen. Obwohl Drach mehr die emotionelle, affektive Seite der Psyche in der Sprechmelodie studiert, und die Amerikaner in erster Linie das zu messen suchen, was sie mit Intelligenz bezeichnen, so scheint doch die seelische Grundlage, die in der Sprechmelodie zum Ausdruck kommt, in beiden Fällen dieselbe zu sein. Darauf weist vor allem die weitgehende Übereinstimmung der beiderseitigen Typen hin. Von diesen treten 3 deutlich hervor: 1) einer, der richtig und zweckmässig moduliert und der die höchste Korrelation mit den Intelligenzprüfungen hat, 2) ein Typ, der zwar abwechslungsreich moduliert, aber zu übertriebener, sich zwischen Extremen bewogender Intonation neigt, und 3) ein Typ, der Neigung zur mechanischen Wiederholung von sprechmelodischen Mustern zeigt. Sollte es sich hier nicht annehmen lassen, dass neben dem ersten dieser Typen, der deutlich ein Anzeichen stärkerer Intelligenz, also mehr intellektueller Veranlagung ist, der zweite, übertrieben modulierende Typus die vorwiegend emotionelle und affektive Veranlagung und der letzte, der mechanisch modulierende, eine mehr triebmässige, von festen Gewohnheiten beherrschte Veranlagung darstellt?

Mit dieser Vermutung würde das Resultat eines Versuchs übereinstimmen, den ich vor längerer Zeit, ehe ich noch mit den Drachschen oder Michael-Crawfordschen Typen bekannt wurde, angestellt habe. Ich sagte mir, dass man zwar verschiedentlich den Ausdruck gewisser „Gefühle“, „Stimmungen“, „Bedeutungen“ etc. in der Sprechmelodie studiert habe (vgl. z. B. Wundt, *Völkerpsychologie*, 2. Band, 2. Teil, 4. Aufl., S. 428 ff. und Panconcelli-Calzia, *Die experimentelle Phonetik in ihrer Anwendung auf die Sprachwissenschaft*, Berlin 1924, S. 111 f.), das aber noch niemals versucht worden sei, einfach die sprechmelodischen Formen rein logisch-intellektueller, emotionell-affektiver und triebhaft-volitionaler Ausdrucksweise experimental-phonetisch aufzuzeichnen. Dies tat ich dann, indem ich verschiedene Sätze zuerst rein logisch und ihrem intellektuellen Bedeutungsinhalt angemessen, dann mit gefühlsmässiger Betonung und schliesslich in befehlsmässiger Weise sprach und durch Mundtrichter, feine Schreibkapsel und Kymographion aufzeichnete. Die durch Ausmessungen erhaltenen Kurven folgen in der beigegebenen Tafel. Es waren die Sätze: 1) „Sie werden morgen im Palast schlafen“,

a) logisch bedeutungsmässig, b) emotionell, c) befehlsmässig, d) fragend. 2) „Er geht jeden Morgen auf die Bank, holt sich seine hundert Kronen und tut damit, was er will“, a) logisch bedeutungsmässig, b) emotionell, c) befehlsmässig. 3) „Sie erklärt, dass sie auf Geld, Macht und alle Freuden des Lebens verzichtet, und zieht sich dann in ein einsames Kloster zurück“, a) logisch bedeutungsmässig, b) emotionell, c) befehlsmässig. Diese Sätze stammen von mir selbst. Ich wählte sie, weil ihre Inhalte alle 3 oder 4 Ausdrucksweisen ohne zu grosse Willkür zulassen. Bei näherer Betrachtung der Kurvenbilder wird sich folgendes ergeben:

1) Die Kurvenbilder 1 b, 2 b, 3 b, die der emotionell gesprochenen Sätze, weisen meist höhere Töne und stets grösseren Umfang und stärkere Ausdehnung der Sprechtonbewegung auf als die von 1 a, 1 c, 1 d, 2 a, 2 c, 3 a, 3 c, d. h. die der logisch, fragend, befehlsmässig gesprochenen. (In 2 c scheint eine Beimischung von Emotion vorzuliegen.)

2) Die Kurvenbilder von 1 c, 2 c, 3 c, die der befehlsmässig gesprochenen Sätze, zeigen deutlich erkennbar eine Wiederholung steigender Töne, und zwar:

1 c: 'Sie', 'wer-', 'mor-', 'last'.

2 c: 'geht', 'je-', 'Bank', 'holt', 'hun-', 'Kro-', 'tut', 'was', 'will'.

3 c: 'Sie', '-klärt', 'Geld', 'Macht', 'ab-', 'Freu-', 'Le-', 'zieht', 'ein-', 'Klo-'.

Ein Vergleich dieser Tonbewegungen mit den entsprechenden der anderen Kurvenbilder wird deutlich die Mechanisierung der Sprechweise vermittelt dieser Wiederholung der Steigbewegung zeigen. Für die Zwecke der gegenwärtigen Schrift braucht diese Analyse nicht weitergeführt zu werden. Die Konvergenz der Resultate von drei völlig unabhängig voneinander arbeitenden Forschungsstätten ist doch wohl eine starke Stütze der Annahme, dass es sich hier um eine wirkliche wissenschaftliche Entdeckung von der Art handelt, welche „in der Luft liegen“ und an verschiedenen Orten gleichzeitig gemacht werden. Die stimmanalytische Methode dürfte mit diesem Anschluss an Forschungen anderer Gelehrter diejenigen Stützen und Beziehungen erhalten haben, welche zu ihrer Anerkennung und Aufnahme in die akademischen Kreise und deren Arbeit erforderlich sind.

Einige kritische und warnende Zusätze müssen noch dieser Rechtfertigung der stimmanalytischen Methode hinzugefügt werden.

Die wesentliche Gleichheit der Resultate dieser in verschiedenen Weltteilen und mit verschiedenem Sprachmaterial angestellten Versuche mag zu der Annahme führen, dass hier die fundamentalsten allgemein menschlichen Eigenschaften der Sprechmelodie aufgedeckt worden sind, und dass man nun das Schema: abwechslungsreich und zweckmässig modulierende intellektuelle, zu Extremen neigende emotionelle, monoton-triebmässige Intonation auf alle menschlichen Sprachen und Sprechweisen ohne weitere Schwierigkeiten anwenden könne. Dieser Annahme möchte ich auf Grund meiner jahrelangen vergleichenden Studien an Intonationskurven der verschiedensten Nationalitäten, Rassen und Menschheitstypen entgegentreten. Ich habe besonders in einer kleinen Schrift: „Bericht über eine experimentalphonetische vergleichende Untersuchung der estnischen Sprechmelodie“, Hamburg 1927, die fundamentalen anthropologischen Verschiedenheiten der Sprechmelodie in Europa darzustellen versucht und darin auch auf die Möglichkeit hingewiesen, dass den grossen Typenverschiedenheiten der Menschheit, wie sie z. B. zwischen Negern und Asiaten bestehen, typische Verschiedenheiten der Intonation entsprechen mögen. Ich arbeite auf diesem Gebiete unverdrossen weiter, wenn auch gegenwärtig das Interesse an ihm noch nicht angefangen hat rege zu werden. Von diesem anthropologischen Standpunkte aus müssen rein psychologische Behandlungen der Sprechmelodie stets kritisch betrachtet werden. Es ist z. B. möglich, dass der Drachsche IV. Typus, derjenige von Ausdrucksschwäche verbunden mit Ausdruckshemmung, einfach aus anthropologischen Gründen unter den von Michael und Crawford untersuchten amerikanischen Studenten nicht vorkommt, und ähnlich der rein monotone 1. Typ der Amerikaner sich unter den emotioneller veranlagten Deutschen nicht findet (vgl. oben S. 11). Schliesslich muss ich noch bemerken, zur letzten und vollständigen Rechtfertigung meiner experimentalphonetischen stimmanalytischen Methode, gegenüber der mit dem Ohre arbeitenden von Drach und den amerikanischen Forschern, dass ich in einem grösseren Werke<sup>1)</sup> nachgewiesen habe, wie starken Täuschungen das Ohr und Gehör in der Auffassung und Beurteilung der Sprechmelodie ausgesetzt ist. Wenn die stimmanalytische Methode zu einem streng wissenschaftlichen psychologischen Prüfungsverfahren

---

1) Die Auffassung der Sprechmelodie. Leipzig 1924.

ausgebaut werden soll, so muss, um den Prüflingen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, jede Möglichkeit subjektiver Täuschung des Prüfungsleiters ausgeschlossen werden. Es ist interessant zu bemerken, dass Michael und Crawford ausdrücklich auf die Tatsache hinweisen und ihr in ihren Korrelationen Rechnung tragen, dass die Beurteilung der Sprechmelodie bekannter und unbekannter Prüflinge durch dieses Element der Bekanntheit oder Fremdheit stark beeinflusst wird. Völlig objektiv, streng wissenschaftlich und sozial gerecht kann die stimmanalytische Methode nur werden in Verbindung mit experimenteller Phonetik und experimenteller Psychologie und durch die Beobachtung aller Vorsichtsmassregeln, welche diese Zweige der modernen Wissenschaft jetzt schon in genügender Anzahl und Vollkommenheit ausgearbeitet haben.

---

# Hjalmar Branting und Graf Zeppelin.

Eine weitere Studie über europäische Menschheitstypen nach stimmanalytischer Methode.

## I. Allgemeine Fragen.

Die stimmanalytische Methode ist schon in einer früheren sprachpsychologischen Arbeit angewendet worden, auf welche in der vorliegenden Schrift mehrfach Bezug genommen werden muss. Es war dies eine Untersuchung der Sprechmelodien Benito Mussolinis und Leo Tolstojs<sup>1)</sup> nach Grammophonaufnahmen, und in ihr wurde gezeigt, dass diese Sprechmelodien einerseits an sich schon Kontrasttypen der menschlichen Sprechtonbewegung darstellen, andererseits in einem weitgehenden Parallelismus mit der bekannten Wesensart der betreffenden Sprecher stehen. Für diese letztere Anschauung wurde damals noch nicht der Wert einer vollbewiesenen wissenschaftlichen Theorie beansprucht. Die Absicht war dort nur, die Möglichkeit einer stimmanalytischen Methode und die Art ihrer Anwendung auf das Gebiet der Individualpsychologie und Charakterologie zu demonstrieren. In der gegenwärtigen Arbeit soll ein Schritt weiter vorwärts gewagt werden. Es hat sich seit dem Erscheinen der oben genannten Veröffentlichung herausgestellt, dass sowohl in Deutschland wie auch in Amerika mit Verfahren, welche meiner stimmanalytischen Methode nahe verwandt sind, sehr interessante psychologische Resultate erzielt worden sind. Ich beschreibe diese Verfahren an besonderer Stelle<sup>2)</sup>, auf welche ich hier nur hinweisen möchte. Diese Konvergenz der wissenschaftlichen Arbeit beweist doch wohl die Berechtigung des Anspruchs, dass die stimmanalytische Methode ihrem Wesen nach streng wissenschaftlichen Charakter besitzt, wenn auch an

1) Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis B XV.2 (1928).

2) Vgl. den vorhergehenden Aufsatz.

ihr noch vieles zu verbessern sein mag, vor allem an der Art ihrer Anwendung, wie ich sie durchzuführen versuche.

Seit der Veröffentlichung der ersten Ergebnisse meiner Untersuchung der europäischen Sprechmelodien ist verschiedentlich die Frage an mich gerichtet worden, ob in Europa ausser den kontrastierten Typen der westlichen steigenden und der östlichen fallenden Sprechmelodie nicht noch weitere sprechmelodische Typen existieren, etwa einer der mit der sogenannten nordischen Rasse in Zusammenhang stehe. Dass dies der Fall sein muss, kann eigentlich schon vom theoretischen Standpunkt aus angenommen werden, denn „*natura non facit saltum*“, unvermittelte Gegensätze kommen in der Erfahrung nicht nebeneinander vor. Es gibt neben der vorwiegend steigenden und der vorwiegend fallenden Sprechtonbewegung selbstverständlich auch Arten, welche diese Gegensätze vereinigen und zwischen ihnen vermitteln. Als solche können die zirkumflexen, d. h. steigend-fallenden und fallend-steigenden Sprechtonbewegungen betrachtet werden, welche von altersher ebenso bekannt gewesen sind, wie die rein steigenden und die rein fallenden. Das Material der vorliegenden Arbeit bringt nun zwei Proben solcher zirkumflexer Sprechmelodie aus Gebieten, in welchen die betreffende Art der Sprechtonbewegung als die vorwiegende oder charakteristische festgestellt worden ist. In Schweden, welchem Lande die erste der hier untersuchten Persönlichkeiten, der Staatsmann Hj. Branting angehört, ist eine zirkumflexe Intonation, und zwar eine fallend-steigende, das charakteristischste Merkmal der Sprache eines grossen Teils der Bevölkerung. Diese Tonbewegung wird in schwedischen Wörterbüchern zum Gebrauch der Ausländer besonders vermerkt. Für das Deutsche, die Sprache des Grafen Zeppelin, der zweiten der hier behandelten Persönlichkeiten, hat z. B. E. A. Meyer<sup>1)</sup> durch Messungen das Überwiegen der steigend-fallenden Zirkumflexbewegung in stärker betonten Silben, wie sie im Deutschen üblich sind, festgestellt. Um diese typische deutsche Stimmttonbewegung bewusst mit dem Ohre aufzufassen, ist nur ein wenig Übung nötig. Zusammen mit der von mir zuerst beschriebenen östlichen fallenden Sprechtonbewegung und der seit vielen Jahren erkannten steigenden westlichen ergeben so diese beiden zirkumflexen Sprechton-

1) Zur Tonbewegung des Vokals im gesprochenen und gesungenen Einzelwort. Die neueren Sprachen 4 (1896), Beiblatt 1011—1021.

arten ein völlig systematisches Bild der europäischen Sprechmelodieverteilung. Sie weisen ausserdem auf anthropologische Verhältnisse hin, die ich schon in meinen früheren Veröffentlichungen berührt habe<sup>1)</sup> und in späteren ausführlich zu behandeln gedenke.

Wieder tritt nun, wie in der vorhergehenden Arbeit, die Frage an uns heran, ob die bei dem Durchschnitt der Bevölkerung erkannten sprechmelodischen Eigentümlichkeiten auch bei den führenden Persönlichkeiten vorkommen, und in welchem Masse sie dies tun. Zum Zwecke der Beantwortung dieser Frage ist es nötig, die Stellung der hier behandelten Persönlichkeiten in den Völkern, denen sie angehören, zu beschreiben und die Behauptung, dass sie als typische Vertreter dieser Völker gelten können, zu verteidigen. Die Anschauung, dass jeder grosse Mann innerhalb einer Menschheitsgruppe nur deshalb zur Führerschaft gelangt, weil er typische Wesenseigentümlichkeiten dieser Gruppe verkörpert, wird wohl noch lange Zeit auf Widerstand stossen, möglicherweise sogar bei den Führern selber. Es wirkt hier die Hinterlassenschaft des Individualismus des 19-ten Jahrhunderts nach. In primitiven Völkern, die an sich einen festen Menschentyp darstellen, und in solchen wieder fest gewordenen alten Kulturvölkern, wie dem englischen, ist die Ansicht allgemein verbreitet und vielfach selbstverständlich, dass die Charaktere der Führer Ausprägungen nationaler Wesenszüge sind. Unschwer ist auch die Bestimmung von nationalen Wesenseigentümlichkeiten und die Erkenntnis nationaler Eigenart in führenden Menschen im Falle von Bevölkerungen, deren Hauptteil einem ursprünglichen Menschentyp angehört. Völker entmischen sich auch, wie es z. B. heutzutage die Russen tun und wie es die Italiener seit Jahrzehnten getan haben. Der dem Boden und der natürlichen und sozialen Umwelt nicht angepasste Bevölkerungsteil wird eliminiert und abgestossen.

Stärker gemischte Völker dagegen, wie z. B. das deutsche und die kleineren germanischen Nationen, finden grosse Schwierigkeiten in der Bestimmung der geistigen und moralischen Eigentümlichkeiten, welche als national oder völkisch betrachtet werden sollen. Es scheint, als ob ein höherer Grad rassischer Mischung geradezu eine Vorbedingung der Individualität bildet,

1) Vgl. „Bericht über eine experimentalphonetische vergleichende Untersuchung der estnischen Sprechmelodie“. Hamburg, Walter Bangert, 1927.

die bekanntlich desto stärker der Einordnung in eine Klasse widerstrebt, je ausgeprägter sie ist. Und wer wird bezweifeln, dass die germanischen Völker, besonders das deutsche, alle Erscheinungsformen des Individualismus, z. B. Eigenbrödelei, Spezialistenwesen, Kleinstädtertum, Partikularismus, in einem Umfange aufweisen wie keine andere Menschheitsgruppe der Erde. Hinzu kommt noch eine Unbeständigkeit des nationalen Lebens und auch des nationalen Wesens, die durch den zeitlichen Wechsel der vorherrschenden Volkselemente und seelischen und geistigen Tendenzen im Volksleben bewirkt wird. In solchen Völkern muss von einem typischen Vertreter, in scheinbarem Widerspruch zu dem oben eingenommenen Standpunkt, gefordert werden, dass er eine starke Individualität besitze, und zwar in dem speziellen Sinne einer deutlichen Sonderstellung in Fragen des menschlichen Lebens und der menschlichen Kultur. Sonst wäre er ja kein Repräsentant einer individualistisch veranlagten Menschheitsgruppe. Eine Übereinstimmung zwischen einem solchen Menschen und dem Volksganzen, die ihn zur Rolle eines Führers befähigen könnte, ist hier nur denkbar als eine zeitliche, von beschränkter Dauer, indem nämlich die Einzelpersönlichkeit in ihrem Wesen solche menschliche Züge und Bestrebungen verkörpert, welche in dem Volksganzen zu ihrer Lebenszeit oder während des wichtigsten Abschnitts der letzteren vorherrschend sind. Dagegen werden in primitiven, einheitlichen oder wieder fest gewordenen Völkern die nationalen Eigentümlichkeiten lange unverändert bleiben und die führenden Menschen über ihre Lebenszeit hinaus als typische Repräsentanten des Volkes gelten können.

In dem Sinne der letzten Ausführungen lässt sich die Frage nach dem Verhältnis Brantings zu Schweden und Zeppelins zu Deutschland zufriedenstellend beantworten. Beide sind als rechte typische Vertreter ihrer Völker in den Entwicklungsperioden, die mit ihrer Lebenszeit zusammenfallen, angesehen worden. In Schweden vollzog sich während des letzten Drittels des 19-ten Jahrhunderts und zu Anfang des 20-ten die Umbildung des wirtschaftlichen und politischen Lebens vom reinen Agrarwesen zur Industrialisierung, welche eine der höchstentwickelten Formen der Technik, nämlich die Gewinnung von Elektrizität aus Wasserkraft, zur Grundlage hatte. In einer solchen Übergangsperiode darf sicherlich ein Mann wie Hjalmar Branting, der seine Laufbahn als Mathematiker und Astronom begann und durch den wissenschaftli-



chen Sozialismus zur Vertretung der Interessen einer geistig hochstehenden Arbeiterschaft in führender parlamentarischer Stellung gelangte, als eine repräsentative Persönlichkeit betrachtet werden. Ebenso können wir von Zeppelin, dem Kavallerieoffizier und Erfinder des starren Luftschiffs, des theoretisch vollkommensten Beförderungsmittels für wirtschaftliche und militärische Zwecke, wohl behaupten, dass er in der Verbindung seiner beiden beruflichen Betätigungen die deutsche nationale Wesensart der drei Jahrzehnte vor dem Weltkriege typisch repräsentiert.

Die Frage nach dem repräsentativen Charakter der beiden hier untersuchten Persönlichkeiten dürfte somit beantwortet sein. Ohne Zweifel ist es denkbar, dass sich noch bessere typische Vertreter der beiden Nationalitäten finden liessen. Es muss aber bei der Kritik stimmanalytischer Untersuchungen stets berücksichtigt werden, dass wir heute noch mit einem sehr beschränkten Material von Grammophonaufnahmen arbeiten müssen. Solche Aufnahmen kommen aber für diese Forschungen in erster Linie in Betracht, weil sie in der ganzen Welt zu Zwecken des Studiums und der Kritik erhältlich sind. Jeder Interessierte kann sich die Grammophonplatten von Branting, Zeppelin, Mussolini beschaffen, hoffentlich auch bald wieder die von Tolstoi, welche augenblicklich vom Markte verschwunden zu sein scheinen. Sie können aber nach den vorhandenen leicht reproduziert werden, falls ein Verlangen nach ihnen entstehen sollte.

## II. Kurvenanalyse.

Das Verfahren, nach welchem Sprechmelodiekurven erhalten werden, ist in meinen früheren Schriften so häufig und eingehend beschrieben worden, dass ich nur auf diese hinzuweisen brauche <sup>1)</sup>. In der vorliegenden Arbeit bringe ich wieder nur die Kurven der Anfangszeilen der betreffenden Platten. Diese sind Hjalmar Brantings tal i rösträttsfrågan vid urtima riksdag 1918.

His Master's Voice. Schwedischer Katalog Z. 158.

Ein Wort an das deutsche Volk. Von Graf Zeppelin.

Favorite Special Record. Erhältlich bei Otto Sperling, Zentralstelle für das phonographische Unterrichtswesen, Stuttgart.

Von der Platte Brantings ist der letzte Satz nicht vollständig dargestellt, weil das Kurvenstück unverhältnismässig lang gewor-

1) Vgl. Benito Mussolini und Leo Tolstoi, S. 10.

den wäre. Genügend Material ist jedoch vorhanden, um alle hier zu erörternden Fragen zu beantworten. Die Texte sind:

a) Branting:

„Vi socialdemokrater ha för framtiden våra idealer utstakade längre bort än detta som det nu är fråga om at stadfästa uti vår lagstiftning. Men det är en sak. En annan sak är, att vi nu ha möjligheter att dock kunna komma fram till slutet på den stora långvariga kamp, som ända . . .“

„Wir Sozialdemokraten haben für die Zukunft unsere Ideale abgesteckt weiter hinaus als das, was es jetzt die Frage ist zu bestätigen in unserer Gesetzgebung. Aber das ist eine Sache. Eine andere Sache ist es, dass wir jetzt Möglichkeiten haben, doch vorwärts zum Schluss kommen zu können in dem grossen langwierigen Kampf, welcher seit . . .“

Eine phonetische Umschrift gebe ich hier nicht, weil die genaue Aussprache der Laute nicht von Wichtigkeit für die Frage der Sprechmelodie ist. Phonetisch informierte Leser finden eine ziemlich genaue Transkription auf den Kurvenbildern. Eine Erklärung meiner phonetischen Schreibweise ist in der vorhergehenden Arbeit über Benito Mussolini und Leo Tolstoi (S. 11 f.) enthalten.

b) Zeppelin:

„Ein Wort an das deutsche Volk. Die Fahrten meines Flugschiffs in das Herz der Schweiz und dann den Rhein hinunter nach Mainz und zurück über Stuttgart, haben dann überall den Glauben erwachen lassen, das von mir verheissene, sichere Durchfahren des Luftreiches sei der Erfüllung nahe.“

Es handelt sich bei diesen Sprechmelodieproben um den Nachweis, dass in ihnen die zirkumflexe Tonbewegung die führende Rolle spielt. Wir betrachten zunächst die Intonationskurven von

a) Branting.

B<sub>1</sub> 'Vi soci'- kleine stetige Steigerung.

'-aldemokra-' starker Fallton in '-al-', kleiner Schritt nach unten zu '-de-', dann steigende Reihe bis '-kra-'.

'-krater' sanftes Fallen in Ton und Schritt.

'ha för' Steigton und -schritt.

- framti-' starker Fallton in 'fram-', dann ziemlich grosser Steigschritt.
- '-tiden' Fallschritt.
- 'våra idealer' im allgemeinen steigende Reihe. In 'idea-' könnte man kleine fallend-steigende Bewegung annehmen.
- 'utstaka-' wieder deutlich fallend-steigende Anordnung.
- '-kade' kleine Fallbewegung.
- 'längre bort' deutlich steigend-fallende Gesamtbewegung.
- 'än detta' den melodischen Schwerpunkten nach ist die Anordnung fallend-steigend.
- 'som det' ganz wenig fallend.
- B<sub>2</sub> 'nu är' steigend-fallend.
- 'fråga om at' sehr typische fallend-steigende Tonbewegung. Ebenso 'stadfästa' noch deutlicher durch das langsame Tempo.
- 'uti vår' fallende Reihe.
- 'lagstift-' auch hier ist wenigstens eine Andeutung der fallend-steigenden Bewegung vorhanden.
- 'stiftning' fallender Schritt.
- 'men det' stark steigend.
- 'är' kleiner fallend-steigender Zirkumflex. Auch in 'en' hat das 'e' eine leicht fallend-steigende Bewegung.
- 'sak' fällt stark in Ton und Schritt.
- 'en' 'an-' zwei leichte Ausbuchtungen der Kurve nach unten.
- '-nan sak är' steigend-fallend angeordnet.
- 'att vi nu' steigende Reihe.
- 'ha' wieder kleiner fallend-steigender Zirkumflex.
- 'möjlighe-' sehr deutlich fallend-steigende Bewegung.
- '-heter' fallend.
- 'att dock kunna komma fram' die Anordnung ist hier, im ganzen sowohl wie im einzelnen, meist fallend, bei 'fram' mit steigendem Anfang.
- 'fram till' steigend-fallend, aber die Sinnespause zwischen diesen beiden Wörtern lässt den zirkumflexen Tonfall nicht voll zur Wirkung kommen.
- 'slutet på den' steigender Anfang, fallende Endreihe.
- 'den' ganz kleine fallend-steigende Zirkumflexbewegung.
- 'stora' hier ist der fallend-steigende Zirkumflex wieder sehr deutlich, verstärkt in seiner Wirkung durch die motivartige Wiederholung in dem folgenden

‘långva-’ in gewisser Weise einer Fortsetzung der vorhergehenden fallend-steigenden Bewegung.

‘-variga kamp’ leicht fallend.

‘som’ unbedeutende Steigung, ganz unbetont.

‘ända’ auch hier erkennbare fallend-steigende Anordnung.

Es braucht hier nur bemerkt zu werden, dass die starken fallend-steigenden Bewegungen fast alle in den stark betonten Silben enthalten sind, um die Einsicht zu bewirken, dass diese Tonbewegungsart ein Hauptcharakteristikum der Sprechweise von Branting ist. Mehr ist nicht erforderlich für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung.

b) Zeppelin.

‘Ein Wort an das deutsche Volk.’ Diese ganze Gruppe ist deutlich erkennbar steigend-fallend zirkumflex angeordnet. Einzelne starke Zirkumflexe dieser steigend-fallenden Art sind in ihr:

‘Wort’ und ‘deut-’ diese werden schon durch ihre Hochstellung hervorgehoben und zu charakteristischen Tonbewegungen gemacht. Sogar in

‘ein’ und ‘an das’ ist die steigend-fallende Tendenz in ganz kleinem Umfange erkennbar.

‘Ein Wort’ starker steigender Schritt; dazu ein Gegensatz

‘deutsche Volk’ stark fallend in Schritten und Endton. Diese beiden entgegengesetzten und deutlich aufeinander bezogenen Bewegungen fügen sich zu einer steigend-fallenden Gesamtbewegung zusammen.

‘Die Fahrten meines’ steigend-fallend angeordnet.

‘Flugschiffs’ dieselbe steigend-fallende Anordnung mit deutlicher Ausprägung des Gegensatzes der beiden Bewegungen.

‘in das Herz der Schweiz’ im Ganzen steigend-fallende Zirkumflexanordnung mit etwas stärkerer Falltendenz. Diese kontrastiert wieder mit der etwas stärkeren Steigtendenz der vorhergehenden Gruppe ‘Die Fahrten meines’. Die mittlere Gruppe ‘Flugschiffs’ nimmt auch in sprechmelodischer Hinsicht die Mitte ein zwischen der ersten und dritten, indem sich in ihr steigende und fallende Bewegung ziemlich das Gleichgewicht halten.

‘das’, ‘Herz’ kleinere steigende-fallende Zirkumflexe.

‘in’ der Fallton ist hier wohl auf Rechnung des Kehlkopfverschlusses-

lautes am Anfang zu setzen, welcher stets solche Falltöne bewirkt.

‘und dann den Rhein hinun-’ im allgemeinen steigend-fallend zirkumflex angeordnet mit den Untergruppen:

‘und dann den’ ‘den Rhein hinun-’, in jeder dieser Gruppen hat schon die betonte Silbe fast vollständige steigend-fallende Zirkumflexbewegung.

‘nach’ selbst in diesem als unbetont tief gestellten Wort findet sich die steigend-fallende Gesamttendenz vertreten.

‘Mainz’ mit sehr starker Betonung und ganz vollständigem steigend-fallendem Zirkumflex.

‘und zurück über’ deutlich steigend-fallende Anordnung.

‘Stuttgart’ zusammengefasst mit der vorhergehenden Gruppe stellt diese Tonbewegung eine Art zweiter Welle der Gesamt-zirkumflexbewegung dar.

‘haben dann überall den’ Gesamtzirkumflexbewegung steigend-fallender Art.

‘über-’, ‘-all den’ Unterbewegungen derselben Form.

‘Glauben erwachen lassen’ ebenfalls steigend-fallende Gesamt-anordnung.

‘erwa-’ ‘-chen lassen’ Unterbewegungen derselben Art.

‘das . . . . . nahe’ die ganze Reihe weist eine durchgehende steigend-fallende Zirkumflexbewegung auf, mit stärker fallender Tendenz gegen das Ende.

‘von mir’ ‘verheissene’,	} kleinere steigend-fallende Unterbewegungen.
‘sichere Durch-’ ‘-fahren des’,	
‘-reiches’	

‘Durch-’, ‘Luft-’, ‘-rei-’ einzelne steigend-fallende zirkumflexe Tonbewegungen.

‘sei der Er-’ ganz kleine steigend-fallende Zirkumflexbewegung.

‘-füllung nahe’ den Satz abschliessende Fallbewegung, kontrastierend mit den vorhergehenden starken Steigungen.

‘-hei-’, ‘-si-’. Diese Silben stehen zu dem fallenden Satzabschluss in Beziehung nach Art einer steigend-fallenden Zirkumflexbewegung.

Der steigend-fallende Charakter der Tonbewegung in der Sprechweise Zeppelins ist also bis in kleinste Einzelbewegungen hinein nachgewiesen. Diese Tonbewegungsart könnte zwar als die natürlichste der menschlichen Stimme und die allgemein

menschliche erscheinen, dass sie das aber nicht ist, wird ersichtlich werden durch Vergleich mit den Kurven der Intonation Brantings in der vorliegenden Arbeit und mit den Sprechmelodiekurven, die ich früher veröffentlicht habe.

### III. Das Verhältnis der Sprechmelodie zur Wesensart der untersuchten Persönlichkeiten.

Es soll bei der Frage nach dem Verhältnis der hier festgestellten Sprechmelodiearten zu den bekannten Wesenseigenschaften der untersuchten Persönlichkeiten weder Psychoanalyse noch Rassenforschung getrieben werden. Nicht darauf kommt es an, neue Seiten im Seelenleben oder Charakterbilde dieser Persönlichkeiten zu entdecken, sondern die bekannten, vor allem die ganz grossen, durchgehenden Züge ihres Lebens und Wirkens in rein formaler Hinsicht, ihrem Verlaufe und Ausmasse nach, mit der Art ihrer Sprechmelodie in Beziehung zu setzen. Da in der Sprechmelodie, wenigstens in den bisher von mir untersuchten Proben, meist eine bestimmte Tendenz vorherrscht, so muss ihr in formaler Hinsicht in dem Wesen und Leben der betreffenden Person auch ein durchgehender und vorherrschender Zug entsprechen, wenn überhaupt die Sprechmelodie irgendeine Beziehung zum menschlichen Wesen und seelischen Innenleben besitzt. Dass sie aber eine solche besitzt, ist nicht nur meine persönliche Ansicht. Ein so erfahrener und kenntnisreicher Psychologe wie F. Krueger sagt in seiner Schrift „Beziehungen der experimentellen Phonetik zur Psychologie“<sup>1)</sup> über gesetzmässige Zusammenhänge zwischen der Tonhöhenbewegung und psychischen Zuständen: „Dass es aber psychologisch weitreichende Zusammenhänge der genannten Art gibt, dürfte schon nach den hier vorgelegten Versuchsergebnissen nicht zweifelhaft sein. Daraus aber erwächst die Aussicht und die experimentelle Notwendigkeit, aus der psychologischen Untersuchung der phonetischen (und namentlich der sprechmelodischen) Erscheinungen mit der Zeit eine neue psychologische Ausdrucksmethode zu entwickeln, die über die sprachwissenschaftlichen Probleme hinaus der exakten Analyse komplexer psychischer Prozesse, vorzüglich der Gefühle und Gemütsbewegungen, zu dienen hätte.“

1) Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1907, S. 60.

Eine solche psychologisch-phonetische Experimentalmethode hätte ohne Zweifel ihre besonderen, im vorhergehenden zum Teil berücksichtigten Schwierigkeiten und Fehlerquellen. Aber sie böte meines Erachtens auch erhebliche Vorteile gegenüber den bisher ausgebildeten und in der gegenwärtigen Psychologie gebräuchlichen Ausdrucksmethoden. Diese Vorteile lassen sich auf die Tatsache zurückführen, dass unser Sprachapparat ausschliesslicher als die anderen zu psychologischer Symptomatik herangezogenen Organsysteme entwicklungsgeschichtlich sich gebildet hat, um die mannigfaltigsten psychischen Vorgänge auszudrücken und, unmittelbar, verständlich mitzuteilen“.

Krueger denkt allerdings in erster Linie an die Anwendung dieser psychologisch-phonetischen Methode auf die Erforschung momentaner Stimmungen und anderer Bewusstseinsinhalte. Wer aber viele Sprechtonkurven ausgemessen und studiert hat, weiss, dass die Hauptrolle in der Sprechmelodie nicht einzeln auftretende Bewegungen und Bewegungskomplexe spielen, sondern vielmehr typische, sich wiederholende Bewegungstendenzen, „sprechmelodische Motive“, wie ich sie in einer früher veröffentlichten Arbeit<sup>1)</sup> genannt habe. Es ist mit der Sprechmelodie hier wie mit der Handschrift. Auch diese unterliegt dem Einfluss vorübergehender Stimmungen, bewahrt aber bei allen Veränderungen durch solche Einflüsse doch ihren besonderen Charakter. Zwischen Handschrift und Sprechmelodie bestehen enge Beziehungen, die ich in nächster Zeit in einer besonderen Arbeit darzustellen gedenke.

Wenn man daher in der Sprechmelodie zunächst typische Züge festzustellen und diese mit typischen Zügen im Wesen des betreffenden Sprechers in Zusammenhang zu bringen sucht, so verfährt man ganz nach dem Muster der Graphologie und auch der Physiognomik, die heutzutage beide als wissenschaftlich berechnete Forschungszweige anerkannt werden. Wir wenden uns nach diesen vorbereitenden Ausführungen wieder der Betrachtung der hier untersuchten Persönlichkeiten zu.

#### a) Branting.

Der Name Hjalmar Brantings und seine Rolle im politischen Leben Schwedens sind wohl allen Gebildeten genügend bekannt, um eine biographische Skizze unnötig zu machen. Es wurde

---

1) Sprechmelodische Motive etc. Verh. der Akad. Lit. Vereinigung zu Tartu III, 1927.

schon zu Anfang dieser Schrift erwähnt, dass er seine Laufbahn als Mathematiker und Astronom begann. Die Motive, welche ihn zur Aufgabe dieser Tätigkeit und zum Eintritt in das politische Leben und in die sozialdemokratische Bewegung führten, scheinen wenig klar zu sein. In dem „Svenskt Biografiskt Lexikon“, Bd. VI, finden sich in einem Aufsatz über Branting, verfasst von G. Boëthius, folgende Ausführungen über diese Frage: „Seine Biographen pflegen eine psychologische Erklärung zu suchen in einer stark persönlichen Charakteristik von Brantings Freund und Schulkamerad, dem Künstler Richard Bergh, welcher als seine zentralen Eigenschaften hervorhebt Mut, tiefes Rechtsgefühl und dazu eine dann und wann hervorschimmernde fast weibliche Zartheit, ergänzend sein sonst so ausgeprägt männliches Wesen — eine Zartheit, welche, wie gesagt wird, gerne hervorgetreten ist infolge von Mitgefühl und ihn schon in den Schuljahren zum Beschützer der Schwachen gemacht haben soll“. Nach dieser Charakteristik darf man wohl in Brantings Wesen einen stark emotionalen Grundzug annehmen. Allerdings muss diese Emotionalität besonderer Art sein, denn sowohl die Beschreibungen seiner Biographen wie auch sein öffentliches Wirken kennzeichnen ihn als eine starke und feurige Kämpfernote. Wie kaum ein Volkspolitiker des modernen Europa, hat er seit dem Beginn seiner politischen Tätigkeit rastlos im Kampf um politische und soziale Reformen gestanden und im Weltkriege seinen grossen Einfluss daheim und im Auslande unablässig zugunsten der Alliierten geltend gemacht. Auch seine hohe intellektuelle Begabung als Mathematiker und Astronom steht eigentlich im Gegensatz zu jeder gewöhnlichen Art von Emotionalität. Sicher war eins seiner Hauptmotive eine tüchtige Dosis Ehrgeiz, wiederum ein Wesenszug, der sich mit sanften, menschenfreundlichen Gefühlen schlecht verträgt. Es muss hier wohl zum Zwecke der Überwindung dieses scheinbaren Widerspruchs auf den genauen Wortlaut der Charakteristik seines Jugendfreundes zurückgegriffen werden. Dieser spricht von einer „dann und wann durchschimmernden, fast weiblichen Zartheit“. Obgleich diese letztere also für eine so charakteristische Eigenschaft Brantings gehalten wird, dass sie seine politische Tätigkeit als Anwalt der schutz- und rechtlosen Arbeiterklasse erklärt, soll sie dennoch nur zeitweilig an die Oberfläche seines Wesens getreten sein. An diesem Punkte können wir vielleicht die Ana-



lyse seiner Sprechmelodie einsetzen lassen. Als deren hervortretendes Merkmal wurde oben die fallend-steigende zirkumflexe Tonbewegung erkannt, und zwar mit starken fallenden Tönen (man vergleiche das Kurvenbild). Auf das Ohr übt dieser Tonfall eine sehr starke Wirkung aus. In meiner Untersuchung über die „Auffassung der Sprechmelodie“ fand sich, dass diese Tonbewegung sehr leicht und richtig erkannt wird, weil sie so wirkungsvoll ist. Der Eindruck ist deutlich der einer emotionalen Sprechweise von ganz besonderem Charakter, singend, sanft, aber doch nicht im geringsten schwach oder weichlich. Kaiser Karl V., in seiner bekannten Charakteristik der europäischen Sprachen, hat die schwedische als eine Sprache bezeichnet, die man zu Tauben sprechen sollte. Ihr Tonfall erinnert tatsächlich etwas an das Gurren dieser Vögel.

Aber auch ohne diese Analogie aus dem Tierleben erweckt die fallend-steigende schwedische Sprechmelodie, welche sich in typischer Weise in den Intonationskurven Brantings vertreten findet, den Eindruck eines mit Bewusstsein und Willen hervorbrachten Gefühlsausdrucks, nicht etwa mit heuchlerischer Absicht, sondern vielmehr mit der gleichzeitig zeremoniellen und doch aufrichtigen Höflichkeit, welche bekanntlich im schwedischen Verkehr obwaltet. Es ist, als ob diese oft riesengrossen und -starken nordgermanischen Recken und Reckinnen mit ihrem tiefen, unbezähmbaren Innenleben sich stets bewusst wären, dass es für sie gesellschaftliche Notwendigkeit und Pflicht der Menschenfreundlichkeit sei, miteinander behutsam umzugehen, um nicht durch ein Hervorberechnenlassen der eigenen Kraft eine entsprechende Reaktion und gefährlichen Streit zu entfesseln. Daher dieses stetige Sichverneigen in der Sprechmelodie, dieses nur momentane Heruntergehen zu wärmeren Gefühlstönen, um dann schnell wieder in die helleren, kälteren, härteren Ausdrucksregionen emporzusteigen.

Die Beziehung von Brantings Sprechmelodie zu den Grundzügen seines Wesens ergibt sich jetzt. Er ist eine echt nordische Kämpfernatur, stark intellektuell, abstrakt, wohl auch dogmatisch eingestellt, wie jeder echte Mathematiker; daher seine Beeinflussung durch den wissenschaftlichen Sozialismus, jene abstrakteste, dogmatischste aller modernen Weltanschauungsarten. Sein treibendes Motiv aber, welches ihn zum Vorkämpfer der Schwachen und Armen werden lässt und ihn in ein lebensläng-

liches Ringen um Recht und Menschenwürde verwickelt, ist, wie jedes treibende Motiv, ein emotionelles. Wohl durch ererbte Veranlagung mit besonderer Gefühlszartheit begabt, fühlt er den Drang zum Hinabsteigen in wärmere, sanftere Gefühlsregionen, welchen ihm schon seine Umwelt und Heimatsprache suggeriert, in besonders starkem Grade. Er steigt zu diesen Gefühlen hinab, und diese Geste seiner Sprechmelodie wird zum Symbol seines Lebens und Wirkens. Aber bei diesem Herabsinken ins Gefühls-mässige bleibt es nicht. Die Gegenwirkung setzt ein, der Ehrgeiz treibt ihn empor, nach der fallenden sprechmelodischen Geste die steigende, der fallend-steigende Zirkumflex. Branting wurde wohl deshalb zum typischen Vertreter seines Volkes in seiner Zeit, weil in ihm die formalen Eigenschaften der Sprechmelodie, welche bei den meisten Menschen nur Oberflächenerscheinungen bleiben, in die Tiefe gingen und zu Symbolen seines Innenlebens wurden. Er war ein bedeutender Redner; aus dem Klang und Ton seiner Rede empfanden seine Zuhörer die Echtheit seiner Gefühle. Weil sein Gefühlsausdruck mit dem formalen Ausdrucksstil der nationalen Sprechweise harmonierte, wirkte er als typischer Vertreter des Volkslebens. Der grosse Mann, der Führer, gelangt nur dadurch zu seiner Stellung im Volke, dass er typische Wesenseigentümlichkeiten des Volkes repräsentieren kann. Die schwedische Arbeiterschaft zu Brantings Lebzeiten im Zeichen des Sozialismus brauchte einen intellektuell orientierten, kämpferisch veranlagten Führer, der sich gefühls-mässig zu ihr herabliess, sie aber mit sich zu höherer Geistigkeit und besseren Lebensbedingungen emporriss.

Diese Ausführungen können nur als ganz skizzenhafte erste Ansätze zu einer wirklich tiefenpsychologischen Stimmanalyse betrachtet werden. Nicht um die Endresultate und deren Formulierung nach den Regeln irgendwelcher literarischen oder wissenschaftlichen Stilistik geht es hier, sondern um die Anwendung einer neuen wissenschaftlichen Methode auf das gleichzeitig konkreteste und am schwersten zu erfassende Material, welches wir kennen, nämlich die menschliche Persönlichkeit.

b) Zeppelin.

Das Innenleben grosser Staatsmänner, wenn es auch nicht von so grossem Interesse für das breite Publikum ist wie dasjenige der Künstler, Dichter und Denker, wird immer noch eingehender studiert als das seelische Leben der Techniker, Erfinder

und Offiziere. Der Grund mag sein, dass diese sehr spezialisierten Berufe dem gewöhnlichen menschlichen Leben ferne stehen, oder aber auch, dass man annimmt, ein technischer Beruf müsse naturgemäss das Innenleben mechanisieren und verflachen. Aus diesem Grunde besitzen wir nur wenige und unbedeutende psychologische Studien über solche Männer wie Zeppelin. Wir müssen uns ihr Innenleben aus ihren Taten und ihrer Arbeitsweise erschliessen. Von Zeppelin wissen wir, dass er eine erfolgreiche militärische Laufbahn durchmachte, dass sein Tatendrang und wohl eine gewisse Abenteuerlust ihn an dem amerikanischen Sezessionskriege teilnehmen liessen und dass er zu Beginn des deutsch-französischen Krieges von 1870—71 einen aufsehenerregenden Erkundungsritt ins feindliche Land ausführte. Als General den Heeresdienst verlassend, fand er keine Befriedigung im ruhigen Privatleben. Sein Tatendrang und Unternehmungsgeist veranlassten ihn, die Konstruktion eines starren Luftschiffs in die Hand zu nehmen, dessen Idee ihm von einem Bekannten suggeriert wurde. In diesem Werke der Konstruktion des nach ihm benannten Luftschiffotyps offenbarte er sein innerstes Wesen. Beseelt von einem unbezähmbaren Willen und einer unermüdlichen Energie, widmete er seine ganze Kraft, sein Vermögen und alles Geld, welches er durch seine stets wachsende Popularität zusammenbringen konnte, diesem einen Ziele. Es war ein starker Idealismus, der ihn trieb, aber ein Idealismus besonderer Art, entsprungen aus demselben technisch-organisatorischen Geist, welcher das Deutschland der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beseelte. Mittels der Technik und der Organisation glaubte man damals in Deutschland die Welt erobern zu können. Und in demselben stürmischen Tempo, mit dem Deutschland nach seinem „Platze an der Sonne“ strebte, suchte auch Zeppelin sein Ideal zu verwirklichen. Kaum ein Erfinder und Organisator ist wohl so häufig von Fehlschlägen betroffen worden wie er. Ein Luftschiff nach dem anderen, in Fieberhast erbaut, stieg triumphierend in die Lüfte, um manchmal schon beim ersten grösseren Flug zu zerschellen. Antäusartig erhob sich der alternde Erfinder immer wieder mit neuem Mut und neuer Kraft von diesen Schicksalsschlägen. Kein Kampf gegen Naturgewalten und menschliche Hemmungen ist wohl jemals so hartnäckig durchgefochten worden. Das Zeppelinluftschiff und seine Entstehung sind mehrfach, z. B. von H. G. Wells, als Symbol des deutschen Macht- und Herrscherwillens be-

zeichnet worden. Hier kann wieder unsere analytische Methode einsetzen.

Eine Veranlagung, welche unablässig und hartnäckig gegen Widerstände anstrebt, deren Bezwingung für die Menschenkraft mit gewöhnlichen Mitteln unmöglich ist, wird sich im psychophysischen Leben des Individuums in Bewegungsformen äussern, die stürmisch einem Höhepunkte zustreben, der nicht auf die Dauer festgehalten werden kann, weil die treibende Kraft beschränkt ist und nachlassen muss. Diese Bewegungen werden also schnell, oft raketenartig, emporschiessen, um nach kurzer Höchstspannung wieder zum Ausgangspunkte herabzusinken. Wir haben es hier mit einem sehr bekannten Menschentypus zu tun, dem Enthusiasten, dem tätigen Idealisten, dem Entdecker und Erfinder neuer Formen der Technik und des praktischen Lebens. Ein Stück von diesem Typus hat jeder Deutsche als solcher in sich, soweit er nämlich Teil hat an der idealistischen Anlage des Volksganzen. Im Geistesleben der Einzelnen entstandene Gedanken und Pläne in die Welt hinauszutragen und dort zu verwirklichen, sei es in politischen Formen, in der Technik und Wirtschaft, sei es in rein geistigen Unternehmungen, wie Büchern, Vereinigungen, Parteien, Schulen, sozialen Bewegungen, ist so recht germanisch-deutsche Art. Es ist bezeichnend für deutsches Leben, dass diese Unternehmungen geistigen Ursprungs meist an dem Widerstande der materiellen Welt oder der menschlichen Umgebung scheitern. Je ernster es aber einem solchen deutschen Menschen mit seiner Idee und deren Verwirklichung ist, um so hartnäckiger verfolgt er sein Ideal, um manchmal nach einer langen Reihe von Misserfolgen endlich doch ans Ziel zu gelangen. Eine unvermeidliche Folge oder Begleiterscheinung dieses Stürmens und Drängens, dieses beständigen Kampfes mit einer feindlichen Umwelt, ist eine Verhaltensweise („behavior“ der Amerikaner), in der sich dieses Innenleben wahrnehmbar ausprägt. Die Gesten werden überschnell und überstark, der Gang hastig, die Mimik zuckend. In der Stimme treten stürmische Steigbewegungen in grosser Zahl auf. Je zermürender der Kampf um die Verwirklichung des Ideals, um so zahlreicher werden die Wiederholungen der Einzelanstrengungen und einzelnen Tonbewegungen. Weil diese stets über die Grenze der Kraft hinaus-schiessen, sinken sie stets auch nach kurzer Dauer zusammen. Es tritt in der Stimme der Typus des steigend-fallenden Zirkum-

flexes auf, starkes schnelles Ansteigen, kurzes Verweilen in grosser Höhe, Zurücksinken in die Ausgangslage. Dies ist das Bild von Zeppelins Sprechmelodie. In ihr spiegelt sich die ganze triebmässige, fast monomanische Richtung auf ein einziges Ziel, das Treiben eines einzigen seelischen Grundmotivs. Verstärkend mag noch der ererbte und anerzogene Herrscherwille und Vorgesetztengeist des Sprösslings einer militärischen Aristokratie hinzukommen, welcher ähnliche sprechmelodische Formen erzeugt. Aber bei Zeppelin harmonisieren diese beiden Tendenzen, die militäristische und die technisch-organisatorische und propagandistische in vorzüglicher Weise. Das starre Luftschiff sollte ein militärisches Machtmittel zur Eroberung der Welt werden, und die Organisation seiner Erbauung war ebenso stark vom militärischen Geist getragen, wie jede industrielle Organisation Deutschlands.

Es mag als letzter Punkt dieser Analyse noch hinzugefügt werden, dass die vollentwickelte steigend-fallende zirkumflexe Tonbewegung aus der Tiefenlage der Stimme, der wärmeren, gefühlsreicheren, aufsteigt in die höhere, hellere, kältere Lage und aus dieser wieder ins Gefühlsmässige zurücksinkt. Es ist eine bekannte Eigenschaft des deutschen Menschen der Art Zeppelins, dass seine seelischen Bewegungen stets ausgehen von Unter- und Hintergründen des Gefühls, und emporschnellend in kältere, intellektuellere Regionen des Erlebens, Höhen erreichen, die anders veranlagten Menschen nicht erreichbar sind. Es ist aber ebenso bekannt, dass die deutsche Seele sich in diesen intellektuellen Höhen nicht dauernd behaupten kann, sondern gemäss dem ihr innewohnenden Gesetz stets nach kurzem hohem Aufschwung wieder ins Gefühlsmässige zurücksinken muss. Der deutsche Idealismus ist daher als ein stoss- und sprungartig verlaufender Prozess zu betrachten, der gegen Widerstände der Welt und des Lebens ankämpft, welche endgültig zu überwinden die Kraft der einzelnen Menschen nicht ausreicht. Aus dieser Betrachtung dürften hilfreiche Gesichtspunkte für das Verständnis der deutschen Geschichte und für die Vorausbestimmung des deutschen Schicksals abzuleiten sein.

Ich beschliesse diese charakterologische Analyse der Sprechmelodie Zeppelins mit derselben Einschränkung ihres Anspruches auf Endgültigkeit, wie die vorhergehende der Sprechmelodie Brantings. Die Stimmanalyse steht erst am Anfang ihrer Entwicklung. Vorläufig arbeiten noch keine anderen Forscher an

ihrer Ausgestaltung und Anwendung mit. Alle endgültige Formulierung wissenschaftlicher Theorien, Gesetzmässigkeiten und Resultate ist aber ein Endprodukt langer sozialer Zusammenarbeit. Es sei hier die Hoffnung ausgesprochen, dass die stimmanalytische Methode bald von solcher Anteilnahme und Mitarbeit anderer werde profitieren können.

---

P 1a  
200  
100  
S i e w e r d e n m o r g e n i m P a l a s t s c h l a f e n .

1b  
S i e w e r d e n m o r g e n i m P a l a s t s c h l a f e n .

P 1c  
200  
100  
S i e w e r d e n m o r g e n i m P a l a s t s c h l a f e n !

1d  
S i e w e r d e n m o r g e n i m P a l a s t s c h l a f e n ?

P 2a  
200  
100  
E r g e h t j e d e n M o r g e n a u f d i e B a n k , h o l t s i c h s e i n e h u n d e r t K r o n e n u n d t u t a m i t w a s e r w i l l .

P 2b  
200  
100  
E r g e h t j e d e n M o r g e n a u f d i e B a n k , h o l t s i c h s e i n e h u n d e r t K r o n e n u n d t u t a m i t w a s e r w i l l .

P 2c  
200  
100  
E r g e h t j e d e n M o r g e n a u f d i e B a n k , h o l t s i c h s e i n e h u n d e r t K r o n e n u n d t u t a m i t w a s e r w i l l !

Probesätze, vgl. S. 12 ff. 1a, 2a — aussagend, 1b, 2b — emotionell, 1c, 2c — befehlend, 1d — fragend gesprochen.

P	Ja		
200			
100	Sie erklr dasseu Geld, Macht und alle Freudendes Lebensverrichte und zieht sich dann in einsa		
P	Ja		
200			
100	mes Klnster zrck		
P	Ja		
200			
100	Sie erklr dasseu Geld, Macht und alle Freudendes Lebensverrichte und zieht sich dann in einsa mes Klnster zrck		
P	Ja		
200			
100	Sie erklr dasseu Geld, Macht und alle Freudendes Lebensverrichte und zieht sich dann in einsa mes Klnster zrck		
P	Ja		
200			
100	Sie erklr dasseu Geld, Macht und alle Freudendes Lebensverrichte und zieht sich dann in einsa mes Klnster zrck		

Probesstze, vgl. S. 12 ff. 3a — aussagend, 3b — emotionell, 3c — befehlend/gesprochen.





B <sub>1</sub>	v i s u s i a l d a m m e r a t e r <sup>3</sup>	h a f e r f r æ m t i d e n v o r a i d e a l a r u t s t a k a d e l æ n g a r a b l u t e n d e t a <sup>3</sup>	s o m d e n
200			
100	V i s o c i a l d e m o k r a t i s k h a f o r f r a m t i d e n v a r a i d e a l e g y l s t a k a d e l æ n g r e h o r t <sup>6</sup>	g a n d e t t a <sup>3</sup>	s o m d e n
B <sub>2</sub>	h a e r f r o g a s m a l s t a d f e s t a u t v o r d a g s t i f t u n g <sup>6</sup>	m e n d e r e r e n s a k e n a n s a k e r a t v i n u h a m b i <sup>6</sup>	
200			
100	u a r f r o g a s m a l s t a d f a s t a u t v i d a g s t i f t u n g h e n d e t a n s a k e n a n s a k a r a t v i n u h a m o g <sup>5</sup>		
B <sub>3</sub>	l i j e t a r a t d o k k u n a k o m m a t i l s l u t e t p a d e n s t o r a d n g v a r i g a k a m p s o m e n d a		
200			
100	l i j e t a r a t d o k k u n a k o m m a t i l s l u t e t p a d e n s t o r a d n g v a r i g a k a m p s o m e n d a		

Branting.

# **PLATONS SUCHEN NACH EINER GRUNDLEGENG ALLER PHILOSOPHIE**

VON

**WALTHER FREYMAN**

---

TARTU (DORPAT) 1929

K. Mattiesens Buchdruckerei Ant.-Ges., Tartu (Dorpat).

## Vorwort.

---

Die vorliegende Untersuchung ist nur als Teil eines grösseren Ganzen gedacht. Auf „Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie“ sollte bald die Grundlegung selbst folgen. In langjähriger Vorarbeit ist der Stoff schon gesichtet, das Ganze muss aber noch in endgültiger Form niedergeschrieben werden und wird kaum in kurzem erscheinen. Andere schon angefangene, grössere Arbeiten müssen erst abgeschlossen werden, bevor der Verfasser wieder zu Platon zurückkehren kann.

Trotz der grossen Flut von Platonschriften, mit der wir im letzten Jahrzehnt fast überschüttet werden, glaubt der Verfasser doch etwas Neues zu bieten. Er geht aus von der festen Überzeugung, dass nur die Philosophie uns den rechten Weg zu Platon weisen kann. Denn Platon ist der Philosoph, welcher der Philosophie eine allgemeingültige Grundlage geschaffen hat. Platon verstehen heisst die Philosophie verstehen. Besonders wichtig ist das Suchen des jungen noch nicht fertigen Platon — ja wann wäre Platon ganz fertig! Nicht leicht sind die Bindungen zwischen Sokrates und Platon zu lösen, fast zu fest scheint ihre Verknüpfung. Vom systematischen, nicht vom historischen Standpunkte aus könnte es sogar als unnütze Mühe erscheinen, festzustellen, ob Sokrates oder Platon in den von uns behandelten elf Dialogen für die Philosophie eine Grundlegung geschaffen hat. Aber in Wahrheit liegt hierin der springende Punkt: Sokrates' Nichtwissen wird schon beim jungen Platon zu einem Wissen. Sokrates' diskursives Denken erweist sich als ohnmächtig, nur Platons Soseinsschau erfasst die Gegenstände an und für sich, deckt ihre Strukturen auf.

Von ausschlaggebender Wichtigkeit für eine Darstellung gerade von Platons Philosophie ist eine genaue, sinngetreue philosophische Terminologie. Leider übernimmt ein

Forscher von dem anderen die traditionelle Schulterminologie und gibt sich nicht die Mühe, in die ursprüngliche Bedeutung der griechischen Termini einzudringen. Gustav Teichmüller (1832—88, Professor der Philosophie in Dorpat) hatte in geistreich geschriebenen Abhandlungen vergebens in dieser Hinsicht Wandlung schaffen wollen. In seinen zahlreichen Studien zur Geschichte der Begriffe findet er es verkehrt, dass in der Geschichte der Philosophie „bei jedem Philosophen die altbekannten Begriffe immer wieder von Neuem aufgezählt werden, als wären sie jedesmal eine neue Errungenschaft“. Sein Ruf verhallte vergebens. In neuerer Zeit ist es erst der Phänomenologie gelungen, weite Kreise von der Notwendigkeit einer solchen von Grund auf neu aufbauenden Hermeneutik zu überzeugen. Ausser den Werken von Gustav Teichmüller verdankt der Verfasser nicht wenig Edmund Husserl und Martin Heidegger, von denen er im Sommersemester 1923 zu Freiburg i./Br. persönlich viel Förderung erfahren hat. Eine grosse Arbeit muss also noch geleistet werden: die Wiederherstellung der ursprünglichen Terminologie Platons. Die klassische Philologie müsste sich in erster Linie dieser Arbeit unterziehen. Solange sie es aber nicht tut, zweifeln wir sehr an der Wahrheit von Friedländers Worten, „dass fundamentale Rätsel des Phänomens Platon heut von der klassischen Philologie aus immer noch eher als von der Philosophie überhaupt auch nur in den Blick zu bekommen sind“. Wozu nützt das Indenblick-bekommen, wenn das Erblickte in eine anfechtbare philosophische Terminologie gefasst wird? Besonders verhängnisvoll für Platons Darstellung ist die logisch-erkenntnistheoretische Fassung seiner Lehre geworden. Es wäre doch jetzt schon die höchste Zeit, Platons Philosophie von diesen drückenden Fesseln zu befreien. Denn Philosophie und Philologie müssen einander ergänzen und sind bei dieser Arbeit aufeinander angewiesen. Der Philosoph muss φιλόλογος, nicht μισόλογος, der Philologe dagegen ein Weisheitsfreund sein und nicht hochmütig auf die Philosophie herabsehen.

Die vorliegende Arbeit möge als ein Versuch in dieser Hinsicht dienen. Dieselbe wurde schon vor Jahren niedergeschrieben und lag bereits im Jahre 1925 in erster Fassung vor. Sie ist dann später einer nochmaligen Überarbeitung unterzogen worden, besonders um eine einheitliche philosophische Terminologie durch-

zuführen. In der jetzigen Fassung war sie schon im März 1928 abgeschlossen, die Drucklegung hat sich leider infolge verschiedener widriger Umstände, zum Teil auch wegen beruflicher Überbürdung des Verfassers durch fast anderthalb Jahre hingezogen. Neuerscheinungen konnten deshalb nur in den Anmerkungen berücksichtigt werden.

Der Universitätsverwaltung und der Philosophischen Fakultät zu Dorpat spricht der Verfasser für die Drucklegung der Arbeit seine Erkenntlichkeit aus. Den Professoren K. Ramul und W. Süss dankt er für die eingehende und fördernde Kritik am niedergeschriebenen Werke, Lektor K. Wilhelmson und Mag. phil. P. Bokowneff für mannigfache wertvolle Hinweise, Doz. H. Perlitz und Prof. Ad. Stender-Peterson für die beigefügten Zeichnungen und zuletzt — last not least — dem Redakteur der *Acta et Commentationes* Prof. W. Anderson für seine unendlich liebe- und mühevollen Durchsicht der Korrekturen.

Der griechische Text beruht auf der Oxfordener Ausgabe von Burnet (*Platonis opera*, Oxonii MCMV), für dessen deutsche Fassung verdankt der Verfasser ausser Schleiermacher besonders viel Otto Apelt.

W. F.

Dorpat, im Dezember 1929.

---

# Inhalt.

---

	Seite.
Vorwort . . . . .	III
Inhalt . . . . .	VII
Einleitung: Platon und die Gegenwart. . . . .	1
I. Das Suchen des Sokrates . . . . .	9
II. Platons Suchen nach einer Grundlegung . . . . .	20
1. Die Struktur der Mannheit . . . . .	20
2. Die Struktur der Sophrosyne. . . . .	27
3. Die Struktur des Frommen . . . . .	42
4. Die Struktur des Schönen . . . . .	49
5. Die Struktur der Freundschaft . . . . .	56
6. Die Struktur der Tugend . . . . .	64
a. Die allgemeine Struktur der Tugend . . . . .	67
b. Das Gute . . . . .	73
c. Die Wiedererinnerung . . . . .	79
d. Aporien . . . . .	110
7. Der Anteil der Sprache an diesem Suchen . . . . .	119
III. Ergebnisse dieses Suchens. . . . .	146
Anmerkungen. . . . .	154
Register . . . . .	192
I. Namen- und Sachregister. . . . .	192
II. Stellenregister. . . . .	197

---



# Einleitung.

## Platon und die Gegenwart.

In dem Mittelpunkt des philosophischen Suchens aller Zeiten nach dem Wesen der Dinge steht von alters her Platon mit seinem gewaltigen Ringen nach einer Grundlegung aller Philosophie. Platon tritt vor uns nicht als ein Fertiger, der mit vollen Händen seine reichen Gaben ausstreut, sondern in heissen Kämpfen erwirbt er sich seinen Standpunkt. Auch die Veröffentlichungen seiner Gedanken<sup>1)</sup> rufen noch viele bittere Kämpfe hervor, so dass er zum Schlusse seines Lebens resigniert sagt: „So viel kann ich allerdings über alle sagen, die, die schon geschrieben haben, und die, die noch schreiben werden, soweit sie behaupten, sich auf die Dinge zu verstehen, auf die meine Bemühungen gerichtet sind, sei es, dass sie bei mir gehört haben, sei es bei anderen, oder dann mit der Behauptung, sie seien selber zu dieser Erkenntnis gekommen: es ist nach meiner Meinung unmöglich, dass diese von der Sache etwas verstehen. Von mir wenigstens gibt es keine Schrift darüber und wird es sicher auch nie eine geben; denn das lässt sich nicht in Worte fassen wie andere Wissenschaften, sondern wenn man sich gerade damit beschäftigt und sich vertraut gemacht hat, entsteht es plötzlich wie ein Feuer, das von einem springenden Funken entfacht wird, in der Seele, und von nun an nährt es sich weiter.“ (Epist. VII, 341 b 7 — d 2)<sup>2)</sup>.

Dieser philosophische Eros, der wie ein göttlicher Funke den erfasst, der sich in die Werke Platons versenkt, ist immer der Urquell neuer geistiger Bewegungen geworden, wenn das geistige Leben der europäischen Menschheit zu stagnieren im Begriff war. Von Platons Philosophie sind nicht nur schon im Altertum, im Mittelalter und in der Neuzeit die schwerwiegendsten und fruchtbarsten Einwirkungen und Ausstrahlungen aus-

gegangen<sup>3)</sup>, sondern auch eben, wo wir wieder „eine Auferstehung der Metaphysik erleben“, ist sie von der grössten Bedeutung<sup>4)</sup>. Am stärksten und treffendsten weist Ernst Horneffer<sup>5)</sup> auf die hervorragende und einzig dastehende Bedeutung Platons für die Gegenwart hin.

„Als Gegengewicht und Gegenmacht gegen die moderne Zerklüftung und Widersprüchlichkeit“ müssen wir „bis zum Ursprunge der Philosophie zurückgreifen, müssen uns an denjenigen Philosophen halten, der als der erste in der menschlichen Geschichte aus der Totalität des menschlichen Wesens heraus auf die Totalität der Wirklichkeit mit einem Weltbilde reagierte, der die absolute Synthese in bisher nicht übertroffener Form subjektiv und objektiv, in seiner Persönlichkeit und seinem Werk verkörperte.“ (S. 51).

„Wie war denn der tiefere geistige Zustand in dem Zeitalter der Herrschaft der Empirie?“ fragt sich Horneffer. (S. 83). Mit der reinen Empirie, die nicht von metaphysischen Ideen durchgeistigt ist, lässt sich auf die Dauer nicht leben. Ein derart durchkältes Leben ist für gemühtiefe Menschen nicht erträglich. Deshalb griff man zu dem altererbten Besitzstande der ethischen, metaphysischen, religiösen Ideen, die in Kant eine bedingte Wiederherstellung erfahren hatten. . . Bei Kant waren sie — in einzigartiger Verbindung — Realitäten und Fiktionen zugleich geworden. „Die Realitätskraft schwand ihnen aber im Laufe des letzten Jahrhunderts mehr und mehr dahin. Um so eifriger, um so leidenschaftlicher hielt man sie als Fiktionen fest. Man klammerte sich an die Fiktion als an die letzte mögliche Geltungskraft aller höheren universellen Ideen. Das geschah im allgemeinen nicht bewusst, sondern unbewusst.“ (S. 83). „Die ganze höhere Ideenwelt als Fiktion — das war in der Tat der verborgene, sorgsam verhüllte, aber doch wirkliche Zustand und Charakter der Kulturepoche, die hinter uns liegt. Die Philosophie des Als-Ob spricht nur aus, was ist und war, reisst nur die Hülle herab von dem wirklich gelebten Leben.“ (S. 84).

Die Vaihingersche Philosophie lehrt uns also erst die zurückliegende Epoche wirklich verstehen, und sie lehrt uns nach Horneffer auch, was not tut: „Die Rückkehr zur Realität der Idee, zum Platonismus.“ (S. 86).

Ebenso hatte schon früher Max Wundt<sup>6)</sup> in klarer und an-

schaulicher Weise die Bedeutung des Platonismus für die Gegenwart betont. Schon drei Epochen der Weltgeschichte haben sich an dem platonischen Geiste neu entzündet, drei Mal hat der Platonismus entscheidend die Richtung des geistigen Lebens bestimmt:

1. als die antike Welt sich ihrem Ende zuneigte und zugleich die neue christliche Weltanschauung sich ausbildete,
2. als am Ende des Mittelalters die modernen Völker eine Erneuerung ihres Geistes erlebten,
3. im deutschen Idealismus an der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts.

In allen diesen Zeitaltern hat der Platonismus jedesmal die gleiche Mission erfüllt: er hat Rettung aus einem skeptischen und mystischen Subjektivismus gebracht. „Der Platonismus rechtfertigt die als objektiv gegebenen, durch die Skepsis zerstörten Werte, indem er sie als im Subjekt begründet aufzeigt. Und er bindet das Subjekt, das sich in eine leere Innerlichkeit zu verflüchtigen droht, an allgemeine Werte, indem er diese als den tiefsten Grund der Subjektivität nachweist. Keine allgemeine geistige Macht kann bestehen, als insofern sie im Subjekt Leben gewinnt, aber auch das Subjekt vermag sich sein Dasein nur zu bewahren, wenn es sich an dem allgemeinen Geist entfaltet.“ Auch unsere Zeit bedarf wiederum Platons, denn wiederum stehen wir vor einem Wendepunkt. „So reisst in unserer Zeit von neuem die Kluft auf zwischen äusserem und innerem Leben. Der Mensch findet in den allgemein das Leben beherrschenden Mächten keinen Widerhall mehr für die Werte seines Inneren, um die es ihm doch allein zu tun ist. Skepsis und Mystik verbinden sich von neuem, um das Subjekt mehr und mehr von der Allgemeinheit abzuschneiden.“

Aber nicht nur die metaphysikfreundlichen und nach einer Metaphysik als einer Weltanschauungslehre strebenden Philosophen betonen die Bedeutung des Platonismus für die Gegenwart. Eine der massgebendsten Richtungen des zeitgenössischen Denkens — die antimetaphysische Marburger Schule — hatte sich in ihren bedeutendsten Vertretern, Hermann Cohen und Paul Natorp, mit Platons Lehren auseinanderzusetzen versucht. Platons Philosophie, seine sogenannte Ideenlehre haben sie auf eine jedenfalls sehr originelle Weise zu interpretieren versucht. Platon wird bei ihnen zum engen Vertreter ihrer eigenen Richtung des

transzendental-logischen Idealismus. Damit geht aber zugleich der tiefste Gehalt seiner Lehre verloren. Platon ist ihnen der Entdecker des Logischen, d. i. der eigenen Gesetzlichkeit, kraft deren das Denken sich seinen Gegenstand gleichsam hinschauend gestaltet, nicht als gegeben bloss hinnimmt.

Am schärfsten und klarsten tritt diese Auffassung bei Natorp<sup>7)</sup> zutage. Nach ihm „ist jeder Zweifel darüber ausgeschlossen, dass Platos Ideen von Anfang an bis zuletzt . . . Methoden besagen und nicht Dinge; Denkeinheiten, reine Setzungen des Denkens, und nicht äussere, wenn auch übersinnliche Gegenstände.“ (S. 74 f.). Natorp verfißt die rein logische Bedeutung und Begründung der Idee. „Dass Platos „Idee“ sich auf nichts andres stützt, nichts andres zum wesentlichen Inhalt hat als das logische Verfahren, dafür ist der Phaedo ein Hauptzeuge.“ Denn hier tritt die Dialektik „zum ersten Male geradezu als Logik, als Denkkunde auf“. . . . „Denn in den Denksetzungen ist, nach dem bestimmt ausgesprochenen Grundsatz des Idealismus, die Wahrheit dessen, was ist (der *ὄντα*), in den logisch gegründeten . . . Aussagen, d. i. Sätzen der Wissenschaft, ist die Wahrheit der Gegenstände allein zu sehen.“ (S. 133). Folglich kann keine Rede von einem transzendenten Sein der Idee sein. Das Sein „ist hiernach kein andres als das Sein in der logisch gegründeten Antwort auf die Frage: Was ist das Schöne, Gute u. s. f.“ (S. 134). In seinem Vortrag über „Platos Ideenlehre“ erläutert Natorp diesen Standpunkt. „Eine Stufenordnung von Denkbereichen ist auf platonischem Boden allerdings zulässig, sie ist in der Tat von Plato aufgestellt worden, nicht aber ein Hinausgehen aus allem Denkbereich zu etwas jenseits des Gedachten überhaupt, welches ja nicht *νοητόν*, Gedachtes oder Denkliches, sondern nur *ἀνόητον*, Ungedachtes, Undenkliches heissen könnte. Der göttliche Überschwang (*δαίμονια ὑπερβολή*) des „über das Sein hinaus“ (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) im „Staat“ vollzieht doch nur den Überschnitt, das Transzendieren in eine solche höhere Ordnung des Seins wie des Denkens; er führt (nach allem, was folgt) weder aus dem Bereiche des Seins noch des Denkens überhaupt heraus, sondern erreicht gerade erst das Sein „selbst“, nach seinem letzten, eigensten Sinn (*αὐτῇ ἢ οὐσίᾳ*), welchem entspricht das Denken „selbst“ (*αὐτῇ ἢ νόησις*), der Logos selbst (*αὐτὸς ὁ λόγος*). Dieses liegt hinaus über jedes besondere Sein, besondere Denken (*τις*

*οὐσία, τις νόησις, τις λόγος*), aber nur als der letzte, reinste Ausdruck für „das“ Sein, „das“ Denken, für das Sein eben „des“ Denkens, freilich nicht „eines“ besonderen.“ (S. 12). Dabei soll hier „jeder Schatten von Subjektivismus strengstens ausgeschlossen sein“. Wenn Natorp „nach dem Sprachgebrauch der Alten und besonders Platos“ von „Denken“ sprach, so verstand er darunter „stets nur den Bereich des Gedachten und überhaupt zu Denkenden, nicht den irgend einmal oder überhaupt je vorkommenden Denkakt.“

Wie man sich auch zu dieser Auffassung der platonischen Ideenlehre verhalten möge, eins ist jedenfalls sicher, dass auch bei den Marburgern und besonders bei Natorp Platon für die Gegenwart von der grössten Bedeutung ist. Platon führt uns nach Natorp leichter und verständlicher in den Idealismus ein, während die hochkomplizierte historische Bedingtheit Kants ein reines und ganzes Verständnis seiner philosophischen Leistung zu einer so schweren Sache macht. „In Plato ist der Idealismus urwüchsig, gleichsam autochthon. Aus der schlichten sokratischen Entdeckung des Begriffes wächst er hervor mit einer inneren Notwendigkeit, der kein philosophisch gerichtetes Denken sich leicht entziehen kann. Und auf keiner Stufe verhärtet er sich zur scholastischen Formel, bis zuletzt verbleibt er in lebendigster Beweglichkeit. Darin liegt der unauslöschliche Reiz, darin der unvergängliche Wert des Platostudiums. Die Einführung in Plato ist die Erziehung zur Philosophie; erwächst doch bei ihm zuerst ihr ganzer Begriff. Die Philosophie aber, nach diesem ihrem strengsten historischen Begriff, ist keine andere als: der Idealismus. Also ist es nicht Hineintragung eines fremden, unhistorischen Gesichtspunkts in eine doch historisch gemeinte Betrachtung, wenn die entwickelnde Darlegung der Ideenlehre Platos sich gestaltet zu einer Einführung in den Idealismus. Platos Ideenlehre, das ist die Geburt des Idealismus in der Geschichte der Menschheit; welchen richtigeren Eingang zum Idealismus könnte es also geben als durch das Nacherleben dieser seiner Geburt in der Entwicklung der Philosophie Platos?“ (S. V).

Platon hat hier also eine mehr pädagogische als philosophische Bedeutung. Als Kants Vorläufer bietet er die beste Einführung in Kants kompliziertes System, über welches man zu irgendwelcher Einigung trotz der erstaunlichen Arbeit, die man

seit einem Menschenalter daran gewandt hat, Kant zu verstehen, ersichtlich nicht gelangt ist. Das grosse Verdienst der Marburger liegt darin, Platon rein philosophisch behandelt zu haben, und obgleich leider hauptsächlich mit einseitiger Betonung des Logischen, das Ewige in Platons Philosophie von neuem uns vor Augen geführt zu haben. Alle die sich in den letzten Jahrzehnten mit Platon beschäftigt haben, werden gestehen müssen, wieviel sie gerade Natorp verdanken, dessen „Platos Ideenlehre“ zweifellos zu den hervorragenden Werken der philosophischen Literatur am Anfang des 20. Jahrhunderts gehört.

Über diese einseitig transzendental-logische Interpretation von Platons Philosophie ist schon einer der begabtesten Marburger Nicolai Hartmann<sup>8)</sup> hinausgegangen, der nachdrücklich auf die unlöslichen Bindungen, die bei Platon zwischen Erkenntnis und Sein bestehen, hingewiesen hat. Platons ganzes Bestreben war nach Hartmann auf das Erfassen der „ontisch realen Welt“ und auf das Bestimmen der zwischen der logischen Sphäre und der metaphysischen Sphäre herrschenden wesentlichen Beziehungen gerichtet. Dieses wahre Sein erfasst das Subjekt in seinen wesentlichen Strukturen: „indem es vom daseienden Gegenstande wegschaut, erfasst es gerade seine Wesenszüge; indem es sich in sich selbst, oder, mit Platon zu reden, in seine *λόγοι* zurückzieht, erschaut es die Wahrheit über das ausser ihm Seiende.“

Die jetzt immer mehr in den Vordergrund der philosophischen Beachtung tretende Phänomenologie ist durchaus platonisch eingestellt. Sie will das Urgegebene durch rein apriorische Untersuchungen feststellen, setzt also voraus, dass Denken und Sein im Urgrunde unlöslich miteinander verbunden sind. Die Phänomenologie beginnt in letzter Zeit diese Konsequenzen zu ziehen, und bleibt nicht mehr im „reinen Bewusstsein“ stecken. Die grossen Verdienste der Phänomenologie um Klärung und Schaffung einer philosophischen Bedeutungslehre finden nun ihren würdigen Abschluss in einer allseitigen Seinslehre.

Martin Heidegger<sup>9)</sup> bestimmt die Phänomenologie sachhaltig als „die Wissenschaft vom Sein des Seienden — als Ontologie“. Dieses Sein des Seienden in seinen Grundstrukturen aufzuweisen ist die Aufgabe der Phänomenologie. „Ontologie und Phänomenologie sind nicht zwei verschiedene Disziplinen neben anderen zur Philosophie gehörigen. Die beiden Titel charakterisieren die Philosophie selbst nach Gegenstand und Be-

handlungsart. Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt.“

Grundlegende Probleme Platons in einer mehr aristotelischen Fassung und Färbung werden hier wieder in origineller Weise lebendig.

Eine andere zeitgenössische bedeutende philosophische Richtung, die von Meinong geschaffene Gegenstandstheorie, ist in ihren Grundzügen ebenfalls durchaus platonisch eingestellt und hat nicht wenig zur Vorbereitung einer neuen metaphysisch orientierten Philosophie beigetragen.

Die russische Philosophie, die immer stark ontisch gefärbt war und der nie der Zusammenhang zwischen Ich und Sein verloren gegangen war, ist immer platonisch gewesen. Einer der bedeutendsten modernen russischen Denker S. Frank<sup>10)</sup> bekennt sich offen als Platons Anhänger. Er sagt: „Wenn es durchaus notwendig ist, dass man zu einer bestimmten philosophischen Sekte gehöre, so bekennen wir uns als zugehörig zu der alten, aber noch immer nicht veralteten Sekte der Platoniker. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint uns sogar die ganze transzendente Philosophie nur als eine Etappe in der Geschichte des Platonismus.“

Das Gemeinsame bei allen diesen modernen Platonikern ist das Bestreben, eine Grundlegung aller Philosophie zu finden, — eine Grundlegung, die das seit Descartes vom Sein abgelöst scheinende Ich wieder auf seine Urquellen sich besinnen lässt. Dieser Urgrund der Dinge, der zugleich deren wesentliche Struktur ausmacht, kann nicht, wie es die Kantianer wollen, etwas nur Logisches sein. Das Logische ist nur eine Region in ihm. Der Platonismus gibt nun die Handhabe, uns durch das Logische hindurchzuführen, und zeigt uns, dass die wesentlichen Strukturen des Seins sich nicht einem diskursiven Denken, sondern nur einer leibhaften Schau offenbaren können. Die Gebilde des Seins und Erkennens stehen einander nicht mehr schroff gegenüber; in der Wesensschau offenbaren sich ihre Urwurzeln, in denen sich ihre wesentlichen Strukturen miteinander verflechten. Dieser Wesensschau werden wir nicht mehr auf einem diskursiven Wege, sondern auf einem metalogischen Wege gewiss.

Dann aber, um nicht in eine dunkle, uferlose Mystik zu verfallen, muss das Erschaute einer mit allen Mitteln der Wissenschaft zu vollziehenden Analyse unterzogen werden.

Gewiss ist das nicht mehr Erkenntnistheorie und Logik, sondern Ontologie, die uns zu einer Weltanschauungslehre hinüberleiten soll. Überall da, wo sich solche Bewegungen und Strebungen bemerkbar machen, ist „Platons Geist am Werk“.

Denn Platon ist, wie Erwin Rohde<sup>11)</sup> schön sagt, „der priesterliche Weise, der mit mahnender Hand dem unsterblichen Menschengeste aufwärts den Weg weisen will von dieser armen Erde hinauf zum ewigen Lichte.“



## I.

### Das Suchen des Sokrates.

Selbst in dem Dialoge, in welchem Platon bewusst oder unbewusst am meisten die sokratische Methode handhabt, das rein formale Suchen, in der Apologie<sup>12)</sup>, finden sich doch schon allgemeine Gesichtspunkte, die für Platons fernere Entwicklung von grösster Bedeutung sind. Apologie 21 f. gibt Sokrates die Gründe an, die einen so grossen Hass der Athener gegen ihn hervorgerufen hätten. Das Delphische Orakel<sup>13)</sup> hatte ihn für den weisesten Menschen erklärt. Sokrates, überzeugt von seiner Unwissenheit, suchte nun den Sinn dieses Spruches zu ergründen. Einen ganz eigenartigen Weg schlägt er dabei ein. Durch eine deductio ad absurdum will er zeigen, dass hier ein Irrtum von seiten der Gottheit vorliegt. Die tüchtigsten Männer der verschiedensten Berufsklassen unterwirft er einem Kreuzverhör, um in ihnen „womöglich den lebendigen Gegenbeweis gegen den Spruch des Gottes zu finden und dem Orakel darzutun: siehe, dieser da ist weiser als ich, und du hast doch mich dafür erklärt“. (Apol. 21 b). Der erste war ein bekannter Staatsmann, und von ihm erhielt Sokrates den Eindruck, der Mann komme sich selbst weise vor, sei es aber nicht: *ἔδοξέ μοι οὗτος ὁ ἀνὴρ δοκεῖν μὲν εἶναι σοφὸς ἄλλοις τε πολλοῖς ἀνθρώποις καὶ μάλιστα ἑαυτῷ, εἶναι δ' οὐκ*. (Apol. 21 c 5—7). Nun versuchte Sokrates ihm klarzumachen, er bilde sich zwar ein, weise zu sein, sei es aber nicht. Die Folgen waren vorauszusehen: Sokrates machte sich nicht nur ihm, sondern auch den vielen, die dabei waren, verhasst. Für Sokrates selbst aber war das Ergebnis dieses Suchens, dass er selbst weiser sei als jener Mann. Keiner von ihnen beiden verstehe etwas Rechtes und Gescheites (*καλὸν κἀγαθόν*), jener bilde sich aber ungeachtet seiner Unwissenheit ein, etwas zu wissen (*οἶεται τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς*), Sokrates hingegen sei sich seiner Unwissenheit bewusst und bilde sich auch nicht ein,

etwas zu wissen. So sei Sokrates doch noch um ein kleines Stück weiser als jener, nämlich um dieses: was er nicht wisse, das bilde er sich auch nicht ein zu wissen (*σμικρῶ τινι αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι* Apol. 21 d 6, 7).

Indem Sokrates dieses Suchen unter den Staatsmännern fortsetzte, machte er sich viele Feinde. Es stellte sich nämlich heraus, dass viele glänzende Staatsmänner jeglicher Einsicht bar waren, während andere, geringer geachtete Männer eine weit grössere Einsicht besaßen: *ἄλλοι δὲ δοκοῦντες φανλότεροι ἐπιεικέστεροι εἶναι ἄνδρες πρὸς τὸ προνίμως ἔχειν*. (Apol. 22 a 5, 6).

Bei den Dichtern fand Sokrates auch wenig Einsicht, und es wurde ihm klar, dass ihre Werke nicht Früchte der Weisheit sind, sondern einer gewissen Anlage und einer Begeisterung entstammen, wie sie sich bei den Wahrsagern und Orakelsängern findet: *οὐ σοφία ποιοῖεν ἂ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες ὥσπερ οἱ θεομάντις καὶ οἱ χρησμοδοί· καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλὰ, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι*. (Apol. 22 c 1—3).

Nicht besser erging es ihm bei den Handwerkern. Die tüchtigsten besaßen eine vorzügliche Technik, waren aber so verblendet, zugleich „den Anspruch zu erheben, auch sonst auf den wichtigsten Gebieten allen anderen an Weisheit überlegen zu sein, — eine Kurzsichtigkeit, die einen tiefen Schatten auf jene ihre Weisheit warf“. (Apol. 22 d 6—e1, Übers. von Otto Apelt).

Als Resultat aller dieser Untersuchungen ergab sich für Sokrates, dass die menschliche Weisheit ziemlich, vielleicht sogar gänzlich wertlos sei, und deshalb komme die Weisheit allein der Gottheit zu. Nur dies könne der Sinn des Orakelspruches gewesen sein: *τὸ δὲ κινδυνεύει, ὃ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγον τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός*. (Apol. 23 a 5—7).

Selbst wenn man mit Pohlenz<sup>14)</sup> annehmen sollte, dass diese Darstellung, „wonach Sokrates' ganze öffentliche Tätigkeit erst von dem Orakelspruch Apollons abgeleitet wird, unzutreffend ist und Sokrates selber nicht leicht zuzutrauen“, und in der Apologie mehr der Jünger spricht, „der die vollendete Tatsache des Justizmordes vor Augen hat und nun zeigen will, wie es zur Verurteilung des Unschuldigen kommen konnte“, — selbst dann ist diese Darstellung von der grössten Wichtigkeit, sobald

man die rein prinzipielle Seite in Betracht zieht. Schon Natorp<sup>15)</sup> hat, sich auf Schleiermacher stützend, treffend darauf hingewiesen, dass eine rein kritische Prüfung des vorliegenden, geltenden Wissens zu dem rein negativen Ergebnis führen müsse, „dass dies geltende Wissen ein wahres nicht sei, weil es die formalen Erfordernisse eines solchen nicht erfüllt. Und über diese bloss kritische Anwendung ist Sokrates nach Platons Darstellung nicht hinausgegangen. Daher ging seine Philosophie gänzlich auf in Kritik: im Suchen, Prüfen, Überführen, im Sichbesinnen und Erwecken zur Selbstbesinnung . . . Das sokratische Nichtwissen besagt also Nichtverstehen des empirisch zwar Bewussten, das aber, nach dem nun erreichten strengeren Begriff des Wissens, nicht gewusst heissen darf.“

Maier<sup>16)</sup> kommt zu einem ähnlichen Resultat. Hiestand<sup>17)</sup>, der das sokratische Nichtwissen in Platons ersten Dialogen einer individuellen Interpretation unterzieht, findet nun, dass im Grunde genommen hinter diesem Nichtwissen methodische Grundsätze stehen, die durchaus nicht einwandfrei sind (S. 35. Anm.), Sokrates arbeitet mit ihnen aber wie mit Axiomen, und diese sokratischen Sätze sind fragmentarische Versuche zu einer einheitlichen Grundanschauung. Ja, er findet sogar, dass eine Gruppe der sokratischen Sätze einen unwissenschaftlichen, wirklichkeitsfeindlichen imperativischen Charakter zeige. „Diese Sätze wollen nicht mehr Wirklichkeitserklärungen sein, sondern erheben Anspruch auf eine höhere unkontrollierbare Wahrheit. Sie sind somit dogmatischer Natur.“ (S. 83). Hiestand meint nun, die Aufgabe des Philosophen müsse darin liegen, in den ersten platonischen Dialogen nach der positiven Seite zu suchen, die in den sokratischen Sätzen enthalten ist. Für den Philologen dagegen sei damit das Wesentliche noch nicht erschöpft: der müsse durchaus das Nichtwissen erklären, das in den kleinen Dialogen überall das letzte Wort hat. (S. 88). Er findet nun, die Absicht des Nichtwissens sei eine ethische: Eitelkeit und Eibildung sollen verdrängt werden durch das Bewusstsein der eigenen Schwäche. (S. 90). „Sokrates macht sich an irgend einen sogenannten Fachmann für Allgemeinbildung oder sittliche Tüchtigkeit heran und muss jedesmal im vermeintlichen Fachmanne ein Nichtwissen feststellen. Das Nichtwissen ist also der Ausdruck für die induktiv gewonnene Feststellung, dass es für sittliche und allgemeine Bildung entweder bisher oder überhaupt

keine Fachleute gibt.“ (S. 93). Hier, wo der Philologe Hiestand den letzten Grund des sokratischen Nichtwissens gefunden zu haben glaubt, beginnt der Philosoph seine Untersuchung und fragt sich, warum Sokrates ein solches Nichtwissen feststellen möchte. Fachleute im Sittlichen gab es jedenfalls, die Sophisten gaben sich doch für Spezialisten im Sittlichen aus. Aber wie die Schuster und Schneider besaßen sie nur Kenntnisse, waren sie nur Techniker, nicht aber „Wissenschaftler“. Zu einem solchen „Fachmann im Nichtwissen“ möchte Hiestand auch Sokrates machen; deshalb soll Sokrates seiner Ansicht nach nur mit Axiomen arbeiten. Tatsächlich verlangt Sokrates aber beständig nach Kriterien des Wissens; nicht das Haben des Wissens ist ihm wichtig, sondern das Rechenschaft abgeben, das Sich-klar-darüber-sein, was man wisse. Wer wirklich etwas weiss, kann darüber Rechenschaft ablegen, und muss es auch tun, sonst ist sein Wissen im besten Falle nur Technik. Eine ganz anders geartete geistige Betätigung ist das Dichten, denn es beruht auf einer Art von göttlicher Eingebung. Den Dichtern ist es wohl vergönnt, die Wahrheit zu ahnen, aber ein Erkennen, geschweige denn ein Wissen ist das, was sie erleben, nicht zu nennen, denn sie haben fast gar keine Einsicht. Sokrates selbst lehnt es ausdrücklich ab, positive Kenntnisse in der Philosophie, speziell in der Naturphilosophie, zu besitzen. Apol. 19 c 5—8 sagt er klar: „Wenn ich dies sage, so soll darin durchaus nicht eine Missachtung solcher Weisheit liegen; es kann ja Leute geben, die in diesen Dingen ein wirkliches Wissen besitzen, — doch wie gesagt, meine Mitbürger, ich verstehe von der Sache gar nichts.“

Kann man nun aber Rechenschaft fordern, ohne irgendwelches Wissen zu besitzen, kann es eine, wenn man so sagen darf, voraussetzungslose Form geben, die wie eine Hülle ohne Kern rein apriorisch zu bestimmen ist? Natorp scheint dieser Ansicht zu sein: „Sokrates weiss dies geforderte Gesetz auf keine Weise näher zu bestimmen, insofern ist sein Bekenntnis des Nichtwissens ganz streng zu nehmen. Er gelangt über das lediglich Formale, dass Tugend im Begriff, im Gesetz bestehen müsse, nicht hinaus, nicht als ob er dadurch schon befriedigt wäre, sondern weil er hier in der Tat nicht weiter zu kommen weiss... Das Formale des Erkennens gelangte auf diesem Wege zuerst zu reiner Ablösung.“ (A. a. O. S. 8). Das grosse Verdienst des Sokrates besteht eben darin, dass „die Entwicklung

des logischen Bewusstseins, d. h. des Wissenschaftsbewusstseins, seiner Form nach von Sokrates den für immer entscheidenden Anstoss“ erhalten hat (ebda). Diese Ansicht ist doch recht einseitig, und in ihr spiegelt sich der transzendental-logische Idealismus der Marburger philosophischen Schule wieder.

Nuzubidse<sup>18)</sup>, der Begründer eines „aletheiologischen Realismus“, sieht in Sokrates einen neuen Bahnbrecher der Wahrheitsforschung. „Sokrates' Prinzip des Wissens vom Nichtwissen“ fällt ein neues Urteil, aber nicht über den Gegenstand des Irrtums selbst, sondern indem er das bisherige Irren zum Nichtwissen stempelt und an seine Stelle das Wissen dieses Nichtwissens einsetzt. Dadurch gelangen wir aber noch nicht aus dem Gebiete der Gegensätzlichkeit von Richtig und Falsch hinaus. (S. 31). Nach Nuzubidze liegt nur die Denktatsache des Irrrens jenseits der Gegensätzlichkeit. Denn, wenn auch das Urteil falsch ist, so steht das Urteilverfallen selbst als unabweisbare Soseinstatsache da, die, einmal geschehen, nicht wieder aufgehoben werden kann. „Sie steht fest, unabhängig davon, wie das Urteil inhaltlich bewertet werden mag, d. h. unabhängig von Falschheit und Richtigkeit des Urteils. Hier ist zu finden, was der eigentliche Begründer der Philosophie suchte. Sokrates wusste — soweit man auf Grund dessen, was wir von ihm wissen, etwas Bestimmtes sagen kann — was gesucht werden musste; der Weg aber, auf dem dieses Aufzusuchende zu finden war, blieb ihm verborgen.“ (S. 32). Die „Wahrheit an sich“ muss aber ausserhalb des Logischen liegen. Denn die Grundforderung des Philosophierens verlangt es, dass es etwas gebe, was jenseits der Relation Wahrheit-Unwahrheit liegt, also weit über das Logisch-Gegensätzliche hinausführt. (S. 39). Nuzubidse entnimmt die Wahrheit an sich der einfachen Tatsache des Soseins: „Die Wahrheit besteht im Sosein des Seienden. M. a. W., die Wahrheit hat es mit dem Seienden zu tun: sie ist das, was ist.“ (S. 48).

Ist Sokrates wirklich nur bei dem „Wissen des Nichtwissens“ stehen geblieben? Hat er nicht auch schon, soweit wir aus den dürftigen Quellenangaben ersehen können, nach einem Kriterium der Wahrheit gesucht? Ja, hat nicht sein scheinbar ergebnisloses Suchen gezeigt, dass die Wahrheit an sich ausserhalb des Logischen liegen muss und nur im Sosein des Seienden bestehen könne? Nach Hegel<sup>19)</sup> enthält Sokrates' Ironie (so

bezeichnet er dessen Art, zu sagen, er wisse etwas nicht, und die Leute danach auszuforschen) „diess Grosse in sich, dass dadurch darauf geführt wird, die abstrakten Vorstellungen konkret zu machen, zu entwickeln“. Näher erklärt Hegel diesen Vorgang folgendermassen: „Wenn ich sage, ich weiss, was Vernunft, was Glaube ist, so sind diess nur ganz abstrakte Vorstellungen; dass sie nun konkret werden, dazu gehört, dass sie explicirt werden, dass vorausgesetzt werde, es sey nicht bekannt, was es eigentlich sey. Diese Explikation solcher Vorstellungen bewirkt nun Sokrates, und diess ist das Wahrhafte der sokratischen Ironie!“ Hegels genialer Scharfblick für historisches Geschehen hat auch hier bei Sokrates das Wesentliche erfasst. Wenn wir von Hegels philosophischer Terminologie absehen, so ist Sokrates' „Wissen des Nichtwissens“ nicht nur eine „voraussetzungslose Form“ gewesen, sie ist schon auf einen Inhalt oder, wie jetzt die Philosophen sagen, auf ein Sosein, auf einen Sachverhalt gerichtet.

In neuerer Zeit hat Nicolai Hartmann<sup>20)</sup> das „Wissen des Nichtwissens“ als Problembewusstsein bezeichnet. Ein Wissen des Nichtwissens kann es offenbar nur geben, „wenn es irgendwie ein Wissen vor dem eigentlichen Wissen um die Sache gibt, ein Wissen um das Unerkannte, in welchem dieses nicht zum Erkannten wird“. Ein solcher Bewusstseinszustand ist wirklich vorhanden. „Die Sphären der apriorischen und aposteriorischen Erkenntnis stehen exzentrisch zueinander, ein Teil von jeder liegt über die andere hinaus. Volle Bestimmtheit und vollen Erkenntniswert hat nur derjenige Teil des Gesamtinhalts, in dem beide sich decken. Darum besteht zwischen ihnen eine Tendenz zur Deckung, und da die Begrenztheit der beiderseitigen Erkenntnisbedingungen dem einen Widerstand entgegensetzt, so besteht zugleich zwischen ihnen ein Spannungsverhältnis.“ „Beim Kriterium der Wahrheit sind beide Inhalte auf dieselben Bestimmtheiten des Gegenstandes bezogen, und das Zutreffen oder Nichtzutreffen der Repräsentation selbst steht in Frage. Hier dagegen sind beide auf verschiedene Bestimmtheiten des Gegenstandes bezogen, während das Bewusstsein dessen in Frage steht, was nicht in beiden repräsentiert ist. Deswegen liegt hier der positive Wert gerade in der Nichtübereinstimmung beider Inhalte. Diese Nichtübereinstimmung ist das Wissen des Nichtwissens.“

Aber diese Nichtübereinstimmung bildet einen neuen Inhalt, einen neuen Sachverhalt am Gegenstand. Somit ist auch bei Hartmann, der von der Marburger philosophischen Schule ausgegangen ist, das sokratische Wissen des Nichtwissens nicht mehr eine inhaltslose Form, sondern stellt einen bestimmten Sachverhalt dar.

Die besten und zuverlässigsten Zeugnisse des Altertums bieten dasselbe Bild von Sokrates' Suchen. Nach ihnen war Sokrates' Bemühen auf das Was der Gegenstände gerichtet, denn obgleich die Ansichten der Forscher über den wesentlichen Gehalt seines Philosophierens weit auseinandergehen, je nachdem man bald Platon, bald Xenophon, bald Aristoteles als allein sicheres Fundament für den Aufbau der sokratischen Lehre betrachtet<sup>21)</sup>, — darüber herrscht doch kein Zweifel, dass Sokrates das „*τί ἕκαστον εἶη*“ zuerst angewandt habe. Alle Quellen bezeugen es. Xenophon sagt Memor. I, 1, 16, dass Sokrates sich immer mit allen Menschen darüber unterredet hätte, „*σκοπῶν, τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον . . . usw.*“ Memor. IV, 6, 1 sagt er zusammenfassend: „*σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων, οὐδέποτε ἔλγηεν.*“ In den sogenannten sokratischen Dialogen Platons ist es Sokrates' Hauptaufgabe, seine Mitunterredner zu zwingen, über das „Was“ der Gegenstände sich Klarheit zu schaffen.

Viel einseitiger und darum auch missverständlicher drückt Aristoteles dieses aus. Zum Teil ist daran seine eigene philosophische Terminologie schuld, in die er, wie in ein Prokrustesbett, die Philosophie seiner Vorgänger einzwängt. Metaph. M. 4, 1078 b 28 spricht er davon, dass Sokrates das Allgemeine zu bestimmen suche (*τὸ καθόλου ὁρίζεσθαι*). Dieses Bestimmen des Allgemeinen wird gewöhnlich als reine Begriffsbestimmung aufgefasst, wie u. a. die neueren Übersetzungen es zeigen<sup>22)</sup>. Aristoteles gibt vielleicht selbst dazu Anlass durch seine Terminologie, aber doch kann man bei ihm noch herauslesen, dass Sokrates sein Bestreben auf das Was der Gegenstände richtete. Allerdings bestimmte Aristoteles das Sittliche als das für Sokrates' Suchen in Betracht kommende Gegenständliche. Die bekannte Stelle Metaph. M. 4, 1078 b 17 lautet: *Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἡθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτον . . .* Aus dieser Stelle ersehen wir, dass Sokrates sich mit den sittlichen Tugenden beschäftigte und das Allgemeine dieser Tugenden bestimmen wollte. Dieses Allgemeine der sittlichen

Tugenden kann wohl nicht der Begriff sein, sondern nur das, was der Begriff meint. Platon und Xenophon würden hier von dem „Was“ der Tugenden oder dem Sosein der Tugenden sprechen.

Was versteht nun Sokrates unter dem „Was“ der Gegenstände? Es ist wohl kaum anzunehmen, dass es sich hier um das empirische Dasein der Gegenstände handelt. Sokrates fand bei seinem Suchen, dass empirische Kenntnisse bei einigen der Untersuchten durchaus vorhanden waren, manches Mal sogar hervorragende, wie bei den Handwerkern, aber trotzdem wussten die betreffenden seiner Meinung nach nichts, weil sie ihre Kenntnisse nicht rechtfertigen konnten. Sie hatten keine Ahnung von dem Wesen der Dinge, von dem, was im Wechsel des Geschehens beharrt und besteht. Die Staatsmänner konnten ihre Taten, soweit sie real verwirklicht waren, die Dichter ihre Werke, die Handwerker ihre Arbeiten aufzählen und auch zeigen, und doch hatten sie nach Sokrates' Meinung kein Wissen davon, da sie nicht imstande waren das Wesen des empirischen Geschehens anzugeben.

Sokrates' Suchen zielt demnach auf das Sosein der Gegenstände, welches unabhängig vom empirischen Dasein derselben die Struktur der Gegenstände ausmacht. Damit aber ist nicht gesagt, dass Sokrates reiner Begriffstheoretiker gewesen ist, nein, die Begriffe dienen ihm nur dazu, um die Struktur der Gegenstände zu erfassen. Wenn wir nun Sokrates' Suchen in dieser Weise verstehen wollen, dann erübrigen sich alle Versuche, die in ihm nur einen Logiker *κατ'ἐξοχήν* sehen wollen, der nur das Formale gesucht habe. Das Formale könnte man höchstens nur darin sehen, dass Sokrates immer wieder das Was der Gegenstände ergründen möchte, alle seine Bemühungen nur darauf richtet, sich über die Struktur der Gegenstände Klarheit zu schaffen. Aber nicht nur diese eine unentwegte Methode des Suchens hat zu dem Missverständnis des Formalen geführt, sondern noch vielmehr das resultatlose Suchen nach dem Was der Gegenstände. Besonders dieses letztere, das nie das Sosein der Gegenstände erreichende, geschweige denn erfassende Suchen hatte dazu geführt, dass man rückwärts schauend und die weitere Entwicklung der Philosophie vor sich habend, in Sokrates nur den reinen Begriffstheoretiker sieht. Man vergisst aber ganz, dass Sokrates nur suchen konnte, wenn er ein Ziel hatte, auf welches sein Suchen gerichtet war.



Gewiss gelang es Sokrates noch nicht, soweit wir auf Grund der Überlieferung urteilen können, dieses Ziel zu erreichen, aber er ist doch nichtsdestoweniger der grosse Wegweiser, der die Philosophie auf den richtigen Weg hinwies, die Struktur der Gegenstände zu erfassen und zu ergründen zu suchen. Nicht zu verdenken ist es ihm auch, dass er überzeugt war, dass nur das Denken ihm die Handhabe dazu biete, oder dass ihm, wie Hegel<sup>23)</sup> treffend sagt, „das Bewusstsein aufgegangen“ sei, „dass das, was ist, vermittelt ist durch das Denken“. Dadurch hat Sokrates, wenngleich später oft als Intellektualist geschmäht, den von Parmenides aufgezeigten im ganzen richtigen Weg beschritten, den eine wissenschaftliche Philosophie gehen muss, wenn sie nicht ins vorwissenschaftliche Träumen und Phantasieren zurückfallen will.

Ist Sokrates hier zu dogmatisch vorgegangen? Gewisse Schwierigkeiten, die beim begrifflichen Erfassen der Gegenstände entstehen, hat er noch gar nicht geahnt, geschweige denn gesehen. Vor kurzem ist von Seesemann<sup>24)</sup> darauf hingewiesen worden, dass bei Sokrates der Begriff die Objektivität, d. h. die Gegenständlichkeit des Wissens vermittelt. Der Begriff geht von der Frage aus, was ist, und richtet sich auf den Gegenstand selbst, intendiert sein Wesen, erfasst es, soweit sich überhaupt Wissen verwirklichen lässt. Die Gegenständlichkeit des Wissens bedeutet also den wirklichen Inhalt. Dieser wirkliche Inhalt ist zugleich das wirkliche Sein. Als dieses wirkliche Sein erweist sich nun Sokrates die Tugend, welche nicht mehr transzendent dem Wissen ist, sondern originär in ihm anwesend ist. Denn das wirkliche Wissen bedeutet nichts anderes als die unmittelbare Anwesenheit des wirklichen Gegenstandes. Sokrates' Irrtum liegt nach Seesemann darin, dass er das „wahrhafte Gute“ im logischen Begriffe des Guten finden will; die logische Bestimmung des Guten dient ihm zugleich als Mittel, das wahrhafte Gute zu erfassen. Seesemann weist weiter auf die Schwierigkeiten hin, die mit dem gegenständlichen, logisch formulierten Denken verbunden sind, er zeigt, dass die volle Wirklichkeit des Wissens nur auf Kosten seiner „Unwirklichkeit erkaufte werden kann“<sup>25)</sup>.

Hier entstehen aber Probleme und deren Lösungsversuche, die das ganze moderne Denken beherrschen und aus denen nicht so leicht ein eindeutiger und von allen anerkannter Ausweg zu

finden ist. Dürfen wir deshalb Sokrates Vorwürfe machen, dass er die Schranken des diskursiven Denkens und die mit demselben verbundenen Aporien nicht gesehen habe? Wir dürfen nicht vergessen, dass von Sokrates' Wirken und Leben noch ein ganz anders gestaltetes Bild vorhanden ist. Forscher, die wie Maier<sup>26)</sup> in Sokrates nur den „Protreptiker und Elenktiker“ sehen, betonen mehr die ethischen Wirkungen, die das „Sokratische Evangelium“ auslöste, und stellen in den Vordergrund die herben und schweren Forderungen des Sokrates, der da wünschte, dass diejenigen, die auf ihn hörten, sich elend fühlen sollten. „Das Ziel, das er den Wachgewordenen vor Augen stellte, war die sittliche Erlösung. Aber Erlösung war es doch, was er für die, die ihm folgten, bereit hatte. Dass in dem Ideal, das er ihnen nahe brachte, zugleich das Heil lag, das war ja eben sein Evangelium. Und auch das musste jedem Empfänglichen klar werden, dass hier wenn irgendwo die Lösung der schweren Lebensrätsel zu finden war. Diese Erlösungsstimmung durchzieht die ganze Lebensarbeit des Sokrates.“

Auch nach Stenzel<sup>27)</sup> hat man schon bei Sokrates viel zu sehr „die Gegenständlichkeit des griechischen Denkens ins theoretisch-Anschauliche umgedeutet“. Sokrates' Wirklichkeitsbegriff klingt ihm „magisch-pantheistisch“. Von den Dingen selbst soll „im Augenblick des Erkenntwerdens“ jene Wirklichkeit und Wirksamkeit ausgehen, „die grade im Augenblick der wesenhaften Erkenntnis in den Dingen blossgelegt wird...“. „In der Ausgangsstellung der sokratisch-platonischen Ethik ist die subjektive Energie der Handlung noch in einem lebendigen Zusammenhang gefühlt mit einer attrattiva, einer Anziehungskraft der Dinge der Welt, sofern diese in ihrem eigentlichen Kern ergriffen sind; das Erfassen des eigentlich Seienden Objektiven zieht das Subjekt in die eigentümliche Ordnung der Dinge hinein. Die Aktivität des Subjektes wird für die schwere Aufgabe gebraucht, lernend bis in die Region des eigentlich Seienden vorzudringen“. Das „Erkenntwerden der Dinge“ braucht durch keine Anziehungskraft der Dinge gedeutet zu werden, sondern kann verstanden werden als das Bewusstwerden der natürlichen Seinszusammenhänge, die im Ich und im Sein herrschend sind.

Man hat in Sokrates nicht nur einen Propheten gesehen, sondern auch versucht dieses Prophetentum durch orphische und

pythagoreische Einflüsse zu erklären. Besonders Burnet<sup>28)</sup> hat diese Ansicht vertreten und dieselbe mit viel Geschick verteidigt. Burnet geht aber auch so weit, die sogenannte Ideenlehre Platon abzusprechen und anzunehmen, „dass die Lehre von den „Formen“ (*εἶδη, ἰδέαι*) ursprünglich in pythagoreischen Kreisen entstand, vielleicht unter sokratischem Einfluss“.

Wie man sich auch zu dem Prophetentum des Sokrates stellen möge, jedenfalls muss jedermann zugeben, dass die tiefe Wirkung des historischen Sokrates dadurch eine viel bessere Erklärung findet, als durch die landläufige Lehre von seinem Intellektualismus. Vielleicht tritt in Sokrates' rätselhaftem Daimonion ebenfalls ein schwacher Protest gegen die Allgemeingültigkeit des Denkens auf. Selbst Maier<sup>29)</sup>, der, wie wir schon sahen, in Sokrates weniger den theoretischen Philosophen als den Sittlichkeitsapostel sieht, findet „den Schwerpunkt vielmehr in dem Glauben, dass diese göttliche Stimme ihn nicht bloss in der Richtung des sittlich Guten und des Zweckmässigen leite, dass sie sein Handeln vielmehr vor allem so lenke, wie es zu seinem Besten, zu seinem Glücke gereichen musste“. Für unsere vorliegende Untersuchung tritt in den Vordergrund die andere Seite des Sokratismus, die logisch-ontologische Seite, die dann später bei Sokrates' genialem Schüler Platon zu einer neuen Grundlegung aller Philosophie führen sollte.

---

## II.

### Platons Suchen nach einer Grundlegung.

---

#### 1. Die Struktur der Mannheit.

Dieses sokratische Suchen nach dem Sosein der Gegenstände hat nun Platon fortgesetzt, und bis an sein Lebensende hat er gerungen, dieser Aufgabe Herr zu werden. Das Suchen nach einer Grundlegung wird zur Hauptaufgabe seiner ersten philosophischen Untersuchungen. Der Einfluss des Sokrates verleugnet sich hier auch darin nicht, dass anfangs nur ethische Probleme behandelt werden, aber deren Behandlung ist oft schon so allgemein philosophisch, dass das vorliegende ethische Thema selbst ganz nebensächlich ist.

Da jetzt eine der schwierigsten Fragen der platonischen Philologie, die Reihenfolge der Dialoge, neben der Echtheitsfrage im grossen und ganzen gelöst ist, die Dialoge wenigstens gruppenweise in eine feste Ordnung gebracht sind, so hat man bei der Untersuchung der philosophischen Entwicklung Platons von nun an wenigstens festen Boden unter den Füßen<sup>30)</sup>. Denn Platons Philosophie ist unmöglich rein systematisch zu behandeln, seit K. Fr. Hermanns<sup>31)</sup> geniale Annahme einer Entwicklung Platons oder, wie er sagt, „eines rastlosen Strebens nach Wahrheit“ der genetischen Auffassung den Weg gebahnt hatte. Nach Hermann ist die „geschichtliche Betrachtungsweise nicht allein notwendig für die platonische Philosophie im ganzen, sondern auch ihrer eigenen stufenweisen Entwicklung im einzelnen nach“<sup>32)</sup>.

Für vollständig verfehlt halten wir den Versuch Arnims, der gegen die „genetische Auffassung der platonischen Schriftstellerei, die seit K. Fr. Hermann in Deutschland herrscht, die relative Berechtigung jener von Schleiermachers vertretenen Auffassung ins Feld führt, die eine methodisch-

didaktische Planmässigkeit in Platons Schriftstellerei und der Abfolge seiner Schriften findet“<sup>33)</sup>. Die ganze vorliegende Untersuchung kann als eine Widerlegung dieser Auffassung und als eine Bestätigung der genetischen Auffassung dienen.

Einer der ersten Dialoge ist ohne Zweifel der *Laches*<sup>34)</sup>. Er gehört unter die sogenannten sokratischen Dialoge, — eine Benennung, die auch auf K. Fr. Hermann zurückgeht.

Im *Laches* soll das Sosein der Mannheit bestimmt werden. Hochinteressant ist es nun zu verfolgen, wie diese Untersuchung vor sich geht. Die gewöhnliche Meinung, dass hier vielleicht Stimmenmehrheit entscheiden könne, wird energisch zurückgewiesen. Nicht Stimmenmehrheit kann über das Wesen einer Sache Auskunft geben, sondern nur Sachkenntnis: *ἐπιστήμη γὰρ οἶμαι δεῖ κρίνεσθαι ἀλλ' οὐ πλῆθει τὸ μέλλον καλῶς κρινθήσεσθαι*. (*Lach.* 184 e 8, 9). Diese Sachkunde wird noch ganz genau bestimmt, sie muss ihr Ziel im Auge behalten und darf sich nicht auf die Mittel, die zur Erreichung des Zieles angewandt werden müssen, beziehen. Wenn jemand nach etwas eines anderen wegen ausspät, so bildet den Gegenstand der Überlegung dasjenige, um dessentwillen er ausspät, keineswegs das, was er um des anderen willen untersuchte: *ὅταν τις τι ἐνεκά του σκοπῆ, περὶ ἐκείνου ἢ βουλὴ τυγχάνει οὔσα οὐ ἐνεκα ἐσκόπει, ἀλλ' οὐ περὶ τοῦ ὃ ἐνεκα ἄλλον ἐξήτει*. (*Lach.* 185 d 5—7). In diesem „*οὐ ἐνεκα ἐσκόπει*“ — um dessentwillen er ausspähte“ ist uns erstens ein „Ich“ gegeben, das die Tätigkeit des Sehens, Schauens ausübt, und zweitens ein Ziel, d. h. ein Gegenstand, nach dem ausgespät, ausgeschaut wird<sup>35)</sup>. Die Erkenntnis, die wohl vom Subjekt ausgeht und in einer „spähenden Funktion“ besteht, jedenfalls nicht diskursiver Natur ist, muss sich unbedingt auf einen Gegenstand richten, ist also durchaus „gegenständlich“. Dieser Gegenstand des Erkennens ist dem erkennenden Subjekt transzendent. Denn „ausspähen nach etwas“ kann das erkennende Subjekt nur, wenn ihm ein Seiendes unabhängig von seinem eigenen Dasein gegeben ist. Unabhängig vom eigenen Dasein des ausspähenden Ich ist in erster Linie das Dasein eines seienden Etwas gegeben. Dieses Dasein ist aber nur ein Mittel, um das Seiende als solches in seiner Struktur zu erfassen. Wir erblicken das Seiende zuerst als ein Da-seiendes, um es dann später frei von allen daseienden Formen als ein So-seiendes, d. h. als eine bestimmte Struktur zu erspähen. Das Ziel des

Ausspähens muss die Struktur der Gegenstände ausmachen, das zu Erschauende muss ein Soseiendes sein.

Platon sieht hier an dieser Stelle noch nicht alle Ergebnisse seiner Auffassung ein, obgleich er scharf das Ziel von den Mitteln, die zur Erreichung des Zieles notwendig sind, trennt. Das als etwas Soseiendes erkannte Ziel des Spähens soll näher bestimmt werden, es darf auf keinen Fall mit den dazu verwandten Methoden oder, wie Platon hier sagt, Mitteln verwechselt werden. Die angeführten Beispiele erhärten dieses. Wenn jemand nach einer Arznei für die Augen umherspäht: *ὅταν περὶ φαρμάκων τις τοῦ πρὸς ὀφθαλμοῦ σκοπῇται* (Lach. 185 c 5, 6), dann geht er zu Rate betreffs seines Auges, aber nicht wegen der Arznei. Ebenso wenn jemand umherspäht, ob er dem Pferde den Zaum anlegen soll oder nicht und wann: *ὅταν ἵππῳ χαλινὸν σκοπῇται τις εἰ προσοιστέον ἢ μή . . .* (Lach. 185 d 1, 2), dann denkt er über das Pferd nach und nicht über den Zaum.

Folglich muss man auch beim Umherspähen nach dem Sosein der Mannheit dieses im Auge behalten. Das Ausspähen nach einem Ziele ist also an und für sich nicht etwas absolut Selbständiges, es ist ebenfalls nur ein Mittel, es ist dazu da, dass wir das Sosein der Gegenstände erfassen können. Dieses Erfassen des Soseins macht uns dann auch zugleich zu Herrschern über Zweck und Mittel. Wenn wir nämlich von irgend etwas wissen, dass es bei einem anderen daseiend dieses besser macht, bei dem es da ist, und wenn wir zugleich imstande sind zu bewirken, dass es bei jenem da ist, so wissen wir doch offenbar dieses selbst, worüber wir Rat geben sollen, wie jemand es nämlich am leichtesten und besten erwerben könne: *εἰ γὰρ τυγχάνομεν ἐπιστάμενοι ὁτιοῦν περὶ ὅτι παραγενόμενόν τῳ βέλτιον ποιεῖ ἐκεῖνο ᾧ παρεγένετο καὶ προσέτι οἱοί τε ἔσμεν αὐτὸ ποιεῖν παραγίνεσθαι ἐκείνῳ, δῆλον ὅτι αὐτὸ γε ἴσμεν τοῦτο οὐ περὶ σύμβουλοι ἂν γενοίμεθα ὥς ἂν τις αὐτὸ ῥᾶστα καὶ ἄριστ' ἂν κτήσαιο.* (Lach. 189 e 3—7). Wenn wir z. B. wissen, dass das Sehen, indem es bei den Augen da ist, die Augen, bei denen es da ist, besser macht, und wenn wir zugleich zu bewirken vermögen, dass es bei den Augen da ist, dann kennen wir doch offenbar das Sehen selbst, wissen, was es ist, und könnten Rat darüber geben, wie jemand es am leichtesten und besten erwerben möge. Wenn wir aber nicht einmal das wissen, was Sehen und Hören eigent-

lich ist, so können wir schwerlich als Ratgeber in Betracht kommen und als Ärzte für Augen und Ohren, wenn es sich darum handelt, auf welche Weise jemand am besten Gehör und Gesicht erlangen könne: *εἰ τυγχάνομεν ἐπιστάμενοι ὅτι ὄψις παραγενομένη ὀφθαλμοῖς βελτίους ποιεῖ ἐκείνους οἷς παρεγένετο, καὶ προσέτι οἱοί τ' ἐσμέν ποιεῖν αὐτὴν παραγίνεσθαι ὁμμασι, δῆλον ὅτι ὄψιν γε ἴσμεν αὐτὴν ὅτι ποτ' ἔστιν, ἥς περὶ σύμβουλοι ἂν γενοίμεθα ὥς ἂν τις αὐτὴν ῥᾶστα καὶ ἄριστα κτήσαιοτο. εἰ γὰρ μὴδ' αὐτὸ τοῦτο εἰδῶμεν, ὅτι ποτ' ἔστιν ὄψις ἢ ὅτι ἔστιν ἀκοή, σχολῇ ἂν σύμβουλοι γε ἄξιοι λόγον γενοίμεθα καὶ ἰατροὶ ἢ περὶ ὀφθαλμῶν ἢ περὶ ὠτων, ὅντινα τρόπον ἀκοὴν ἢ ὄψιν κάλλιστ' ἂν κτήσαιοτό τις.* (Lach. 190 a 1 — b 1). Dieses Erfassen des Soseins der Gegenstände hat also nicht nur einen theoretischen Wert, sondern ist auch von grosser praktischer Bedeutung. Nur dann können wir tun, was dem Wesen der Gegenstände gemäss ist, wenn wir etwas über das „Was“ der Gegenstände wissen. Noch nichts wird darüber gesagt, wie wir zum „Was“ der Gegenstände gelangen. Wir müssen nach ihm „ausspähen“, es zu erschauen versuchen: das ist die erste formale Forderung des Wissens. Sollte es uns gelingen, durch dieses Schauen das „Was“ des Gegenstandes zu erfassen, dann haben wir den Gegenstand in Besitz genommen, ihn erworben, oder wie wir sagen, ihn be-griffen. Durch das Wissen des Gegenstandes erwerben wir den Gegenstand in seinem vollen Sein. Denn das „Was“ der Gegenstände, welches deren soseiende Struktur ausdrückt, bewirkt zugleich deren daseiende Formen. Unser Wissen der Gegenstände wird zu einem wirklichen Verstehen (*ἐπιστήμη*), wenn wir das Sosein im Dasein erfassen, die soseienden Strukturen als daseiende einsehen, und dieselben zum Verstehen (*ἐπίστασθαι*) bringen können. Das Dasein der soseienden Struktur ist also die zweite formale Forderung des Wissens: nur das Dabeisein des Soseins bewirkt das Wissen des Daseins.

Das Thema der vorliegenden Untersuchung bildet nun die Aufgabe festzustellen, auf welche Weise sich den Seelen der Söhne Tugend oder, wie Kurt Singer<sup>36)</sup> übersetzt, „Tucht“ beigesellen und sie besser machen könne: *τίν' ἂν τρόπον τοῖς υἱέσιν αὐτῶν ἀρετὴ παραγενομένη ταῖς ψυχαῖς ἀμείνους ποιήσῃ.* (Lach. 190 b 4, 5). Diese Frage kann man nur beantworten, wenn man sich über das Sosein der Tugend klar ist: *τὸ εἰδέναι ὅτι ποτ' ἔστιν ἀρετὴ;* (Lach. 190 b 7, 8). Denn wenn

wir überhaupt nicht wüssten, was Tugend eigentlich ist, auf welche Weise könnten wir wohl jemand Rat darüber erteilen, wie er sie am besten erwirbt: *εἰ γάρ που μηδ' ἀρετὴν εἰδῆμεν τὸ παράπαν ὅτι ποτε τυγχάνει ὄν, τίν' ἂν τρόπον τούτου σύμβουλοι γενοίμεθ' ἂν ὁτρωοῦν, ὅπως ἂν αὐτὸ κάλλιστα κτήσαιο;* (Lach. 190 b 8 — c 2). Da aber die Untersuchung über das Sosein der Tugend eine zu umfassende Aufgabe ist, so wird die weitere Untersuchung auf einen Teil derselben, die Mannheit, eingeschränkt, und nun soll untersucht werden, was Mannheit ist: *ἀνδρεία τί ποτ' ἐστίν* (Lach. 190 d 8), oder genauer, der Mitunterredner wird aufgefordert zu bestimmen, was Mannheit ist: *πειρῶ εἰπεῖν ὃ λέγω τί ἐστὶν ἀνδρεία.* (Lach. 190 e 3). Laches beginnt nun Auskunft über das Sosein der Mannheit zu geben, er versucht es, indem er verschiedene Merkmale derselben anführt. In Sokrates' Fussstapfen wandelnd, versucht Platon hier auf rein diskursivem Wege das Sosein des gegebenen Gegenstandes zu erfassen. Die Bestimmung geschieht anfangs durch äusserliche Merkmale, dann werden die Merkmale immer tiefer gegriffen und richten sich zusehends auf das Wesentliche. Beinahe scheint das Sosein schon erfasst zu sein, aber bei näherem Einsehen ist höchstens die Hülle gestreift, der Kern aber nicht berührt worden.

Tapfer ist jemand, so bestimmt Laches zuerst, wenn er in Reih' und Glied bleibt und so, ohne zu fliehen, den Angriff des Feindes abwehrt: *εἰ γάρ τις ἐθέλοι ἐν τῇ τάξει μένων ἀμύνεσθαι τοὺς πολεμίους καὶ μὴ φεύγει, εὖ ἴσθι ὅτι ἀνδρεῖος ἂν εἴη.* (Lach. 190 e 5, 6). Während diese Bestimmung zu eng ist, erweist sich die folgende, die Mannheit sei ein gewisses festes Beharren der Seele: *καρτερία τις εἶναι τῆς ψυχῆς* (Lach. 192 b 9), als zu weit. Auch die Verbesserung dieser Bestimmung, Mannheit sei verständiges Beharren: *ἡ φρόνιμος ἄρα καρτερία κατὰ τὸν σὸν λόγον ἀνδρεία ἂν εἴη* (Lach 192 d 10, 11), wird als zu unbestimmt abgelehnt. Ferner ist auch die auf den bekannten sokratischen Satz: „Jeder von uns ist tüchtig darin, worin er weise ist, und worin er unwissend ist, darin ist er schlecht“ — *ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν ἀπερ σοφός, ἃ δὲ ἀμαθής, ταῦτα δὲ κακός* (Lach. 194 d 1, 2) — sich stützende Bestimmung, Mannheit sei Weisheit: *σοφία τις ἡ ἀνδρεία* (Lach. 194 d 9), viel zu weit. Sie wird ersetzt durch die Bestimmung, Mannheit sei ein Wissen dessen, was zu fürchten und was nicht zu fürchten ist, im



Kriege sowohl als in allen Dingen: *τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν*. (Lach. 194 e 11 — 195 a 1). Doch ein Wissen von dem, was nicht zu fürchten ist, ist ein Wissen im absoluten Sinne, und darum ist die Mannheit ein Wissen vom Guten und Bösen in seiner Gesamtheit und in allen seinen Beziehungen: *ἐπιστήμη . . . ἡ περὶ πάντων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν καὶ πάντως ἐχόντων*. (Lach. 199 c 6, 7). Wer aber im Besitze dieses umfassenden Wissens ist, hat damit auch die gesamte Tugend inne, es fehlt ihm weder an der *σωφροσύνη*, noch an der *δικαιοσύνη* und *δυσίῳτης*. Ihm allein ist es gegeben, Göttern und Menschen gegenüber sich vor dem Bösen zu hüten und das Gute zu erwerben, da er allein das rechte Verhalten zu ihnen kennt: *ὅ γε μόνῳ προσήκει καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ ἀνθρώπους ἐξευλαβεῖσθαι τε τὰ δεινὰ καὶ τὰ μὴ, καὶ τὰγαθὰ • πορίζεσθαι, ἐπισταμένῳ ὁρθῶς προσομιλεῖν*. (Lach. 199 d 8 — e 1).

Die Untersuchung verläuft resultatlos, das Sosein der Mannheit wird nicht enthüllt. Nur Pohlenz<sup>37)</sup> ist anderer Ansicht. Die scheinbare Ergebnislosigkeit hält er für die Formulierung eines Problems, und als dieses neue Problem ergibt sich die Frage, ob die Mannheit noch als Teil der Gesamttugend aufgefasst werden kann oder mit ihr identisch ist. Dagegen ergibt sich für Hiestand<sup>38)</sup> im Laches nur ein unerbittliches Ergebnis für alle Gesprächsteilnehmer: die Erkenntnis des Nichtwissens. Das ist das Ziel. Doch irrt sich Hiestand<sup>39)</sup>, wenn er weiter behauptet: „Das Nichtwissen des Sokrates ist kein totales, seine Grundsätze liefern den Gegenbeweis. Sokrates verfügt über ein Wissen; dieses Wissen ruht aber, setzt sich nicht um in eine Lehre . . . Denn wenn Sokrates etwas weiss, weiss er es schon von Anfang an; wenn Sokrates etwas lernen will, so bleibt der Erfolg aus. Innerhalb des Dialoges selbst wird kein Wissensinhalt gewonnen“.

Gewiss ist Sokrates' Nichtwissen kein totales, aber nicht die Grundsätze bilden den Gegenbeweis, sondern das Nichtzufriedensein mit diesem Nichtwissen, das Suchen nach anderen Wegen und Mitteln, die dieses Nichtwissen zunichte machen können und es in ein positives Wissen umschlagen lassen. Das Nichtwissen ist also auch nur vorläufiges Ziel, es soll den Ausgangspunkt und Ansporn für weitere Untersuchungen abgeben. Dadurch wird es selbst zum Problem und bleibt

also nicht weiter als Ziel der Untersuchung bestehen, sondern gibt die Grundlage ab für das Suchen nach einer Grundlegung der Wahrheitsforschung.

Es ist richtig, dass dem Sokrates die gebräuchlichen geistigen Mittel mit ihren begrifflichen Bestimmungen durchaus nicht als genügend erscheinen, um das Sosein eines Gegenstandes selbst zu erfassen. „Die geistigen Mittel, die eine Kennform der platonischen Dialektik bilden“, treten erst sehr verhüllt zutage, mehr dagegen die sokratischen Denkformen, die, wie Kurt Singer treffend sagt <sup>40)</sup>, „kein Zu-Ende-Kommen des Denkens kennen, sondern nur dädalische Unruhe und tantalistischen Durst“.

Sokrates' scharfe Unterscheidungen lassen jede aufgestellte Bestimmung als nicht wesensgemäss erscheinen und zwingen die Hörer sowie auch jeden Leser, damit einverstanden zu sein. Unwillkürlich hat man von diesem Dialog den Eindruck, es müsste doch andere Denkformen geben, die das Sosein der Mannheit erfassen könnten. Das will Sokrates zum Schluss des Dialogs sagen, indem er den Rat erteilt, alle gemeinsam sollten sie sich vor allem für sich selbst einen möglichst guten Lehrer suchen, denn den brauchten sie: *κοινῇ πάντας ἡμᾶς ζητεῖν μάλιστα μὲν ἡμῖν αὐτοῖς διδάσκαλον ὡς ἄριστον — δεόμεθα γάρ.* (Lach. 201 a 3—5).

## 2. Die Struktur der Sophrosyne.

Wie im *Laches*, wird auch im *Charmides* das Sosein einer Tugend zu erfassen gesucht, und ähnlich wie dort ergibt es sich zum Schluss, dass das Sosein der Sophrosyne unmöglich mit begrifflichen Definitionen erfasst werden kann.

Am Anfang des Dialoges (*Charm.* 156 d 3 — 157 b 1) gibt Sokrates eine Besprechung (*ἐπωδή*) wieder, die ihm ein thrakischer Arzt aus der Gilde des *Zalmoxis* mitgeteilt hat. Der Thraker hatte sich folgendermassen geäussert. Der König *Zalmoxis*, der ein Gott sei, habe gesagt, dass wie man keinen Heilungsversuch machen dürfe ohne Berücksichtigung des ganzen Körpers, man ebenso auch keinen Heilungsversuch des Körpers ohne Berücksichtigung der Seele machen dürfe: ὥσπερ ὁφθαλμοὺς ἄνευ κεφαλῆς οὐ δεῖ ἐπιχειρεῖν ἰᾶσθαι οὐδὲ κεφαλὴν ἄνευ σώματος, οὕτως οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψυχῆς. (*Charm.* 156 e 1—2). Deshalb misslinge den hellenischen Ärzten die Heilung der meisten Krankheiten, und der Grund dafür liege in ihrer mangelnden Kenntnis des Ganzen, dem man seine Sorge zuwenden müsse und dessen Wohlbefinden die unerlässliche Voraussetzung für das Wohlbefinden des Teiles sei: ὅτι τὸν ὅλον ἀγνοοῖεν οὐ δέοι τὴν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι, οὐ μὴ καλῶς ἔχοντος ἀδύνατον εἶη τὸ μέρος εὖ ἔχειν. (*Charm.* 156 e 4—6). Denn aus der Seele nehme alles seinen Ausgang, Böses und Gutes für den Leib und den ganzen Menschen, und ströme ihm von dorthier zu, wie aus dem Kopfe den Augen: πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὀρμῆσθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἐκεῖθεν ἐπιρεῖν ὥσπερ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἐπὶ τὰ ὄμματα. (*Charm.* 156 e 6 — 157 a 1). Jenes also müsse man zuerst und am sorgfältigsten behandeln, wenn es um den Kopf und auch um den ganzen Leib gut stehen solle. Die Seele aber werde behandelt durch gewisse Besprechungen, und diese Besprechungen seien die „καλοὶ λόγοι“. Daraus erwachse in der Seele Sophrosyne, und sei diese einmal entstanden und bei der

Seele da, dann sei es leicht, auch dem Kopf und dem übrigen Körper zur Gesundheit zu verhelfen: *θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὃ μακάριε, ἐπωδαῖς τισίν, τὰς δ' ἐπωδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοῦς· ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι, ἧς ἐγγενομένης καὶ παρούσης ἑάδιον ἦδη εἶναι τὴν ὀργίαν καὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι πορίζειν.* (Charm. 157 a 3 — b 1). Hier in diesen „καλοὶ λόγοι“ liegt Sokrates' Art und Weise des Suchens, denn wie Zalmoxis glaubte er, dass es möglich sei, durch die „καλοὶ λόγοι“ das Sosein der Sophrosyne zu erfassen, ja sogar die Sophrosyne zum Entstehen zu bringen und daseiend zu machen.

Hier werden Probleme berührt, die Platon später viel Mühe bereiten sollten. Das kardinale Problem der Lehrbarkeit der Tugend wird gestreift und vorläufig als gelöst angesehen. Kann jemand durch seine „καλοὶ λόγοι“ eine Tugend in der Seele daseiend machen, dann ist er Tugendlehrer. Im umgekehrten Falle kann er nicht ein Tugendlehrer genannt werden. Alle diese Probleme der Lehrbarkeit der Tugend werden erst später akut. Platon will vielleicht durch diese Einschlebung darlegen, worin des Sokrates eigentliches Philosophieren bestand, um dann gleich den Versuch zu machen, diese Lehre auf ein bestimmtes Thema anzuwenden und damit die guten und schlechten Seiten dieser Lehre aufzuhellen.

Von ganz anderen Gesichtspunkten aus kommt zu einem ähnlichen Resultat Pohlenz<sup>41)</sup>, der hier im Charmides, besonders 167 a, den Sokrates wiederfindet, „wie wir ihn aus der Apologie kennen, wie er umhergeht und die Menschen prüft und eine grosse Menge findet *οἰομένων μὲν εἰδέναι τι ἀνθρώπων, εἰδόντων δὲ ὀλίγα ἢ οὐδέν.* (Apol. 23 c 6, 7). Die noch zu besprechende „ἐπιστήμη ἐπιστήμης“, „die Fähigkeit sich und andere auf Wissen und Nichtwissen zu prüfen, sodass daraufhin die Möglichkeit bestände, jeden an den richtigen Platz zu stellen und seine Fähigkeiten richtig zu verwerten“, muss nach einem ganz bestimmten Modell entworfen worden sein. Die angezogene Stelle lässt in der Tat vor unseren Augen den Sokrates der Apologie erstehen. Der Besonnene also wird der einzige sein, der sowohl sich selbst erkennt als auch imstande ist zu prüfen, was er wirklich weiss und was nicht, andererseits fähig ist in gleicher Weise die anderen auszuspähen nach dem, was jemand weiss und, wenn er es weiss, es auch zu wissen

vermeint, und was er hinwiederum zu wissen vermeint, ohne es doch zu wissen, — von den anderen vermag es niemand: *ὁ ἄρα σὼφρων μόνος αὐτός τε ἑαυτὸν γινώσκειται, καὶ οἷός τε ἔσται ἐξετάσαι τί τε τυγχάνει εἰδὼς καὶ τί μή, καὶ τοὺς ἄλλους ὡσαύτως δυνατός ἔσται ἐπισκοπεῖν τί τις οἶδεν καὶ οἶεται, εἴπερ οἶδεν, καὶ τί αὖ οἶεται μὲν εἰδέναι οἶδεν δ' οὐ, τῶν δὲ ἄλλων οὐδεὶς.* (Charm. 167 a 1—5).

In den vergeblichen Versuchen das Sosein der Sophrosyne zu erfassen sind wichtige, unsere Untersuchung fördernde Gesichtspunkte enthalten. Deshalb müssen wir zu einer Analyse des Dialogs schreiten. Wir stossen sofort auf eine wichtige Unterscheidung über das Erfassen des Soseins eines Gegenstandes, und zugleich wird damit das Verhältnis zwischen Sosein und Wissen näher bestimmt. Sokrates hält es für das Zweckmässigste, für den Gang der Untersuchung folgende wichtige Unterscheidungen zu machen. Wenn die Besonnenheit bei jemandem da ist, muss er auch etwas von ihr verneinen können („aussagen“ sagt Schleiermacher, richtiger Apelt „eine gewisse Vorstellung haben“). Denn notwendig muss ihr Darinsein, wenn sie bei jemandem darin ist, eine Aisthesis hervorbringen, aus der sich dann bei ihm irgendeine Meinung von der Sophrosyne bildet, was sie wohl ist und worin sie besteht: *δηλον γάρ ὅτι εἴ σοι πάρεστιν σωφροσύνη, ἔχεις τι περὶ αὐτῆς δοξάζειν. ἀνάγκη γάρ που ἐνοῦσαν αὐτὴν εἴπερ ἔνεστιν, αἰσθησὶν τινα παρῆχειν, ἐξ ἧς δόξα ἂν τίς σοι περὶ αὐτῆς εἴη ὅτι ἐστὶν καὶ ὁποῖόν τι ἡ σωφροσύνη.* (Charm. 158 e 7 — 159 a 3). Hier an dieser Stelle wird von einer Aisthesis des Soseins der Sophrosyne gesprochen, falls diese Sophrosyne in uns daseiend ist. Unter *αἰσθησις* ist nicht Empfindung zu verstehen, sondern ein Schauen, das, wie Phaidon 111 b 10 „*αἰσθησις τῶν θεῶν*“, nur ein leibhaftes Schauen bedeuten kann. Wenn nun die Sophrosyne in uns daseiend ist, haben wir auch ein Schauen von ihr, d. h. wir erfassen ihre Soseinsstruktur unmittelbar in ihrer ganzen Leibhaftigkeit und können uns dann erst eine Meinung über die Sophrosyne bilden und jetzt selbstverständlich verneinen, was sie ist und worin sie besteht. Das begriffliche Bestimmen kann nur als sekundärer Faktor gelten: erst muss das Schauen der Soseinsstruktur stattgefunden haben, und dann erst kann man von derselben einen Begriff haben<sup>42</sup>). Da hier im Dialog kein Schauen der Sophrosyne vorliegt, verläuft alles begriffliche Bestimmen resultatlos, die Struktur der Sophrosyne

wird nicht erfasst, höchstens nur manches Mal zufällig gestreift. Es macht sogar den Eindruck, als ob Platon im Charmides sich selbst noch nicht genügend über die Tragweite dieses Schauens bewusst sei, sondern dass nur die ersten Lichtstrahlen seiner späteren Lehre das Dunkel der Probleme zu durchbrechen versuchen.

Auf die Frage, was denn die Sophrosyne sei und worin sie bestehe, werden die verschiedensten Bestimmungen gegeben, die, wenn sie sich auch resultatlos erweisen, wenigstens das zeigen, dass die begrifflichen Bestimmungen allein nicht genügen. Allerdings muss man gestehen, dass, wie im Laches, die Bestimmungen sich spiralförmig näher und näher an die Struktur des Gegenstandes heranwinden, sie aber doch nicht zu erfassen, zu be-greifen vermögen.

Die Sophrosyne soll ruhiges Verhalten sein. Aber beim Lesen und Schreiben, Sicherinnern und anderen geistigen Leistungen sei ruhiges Verhalten zum mindesten kein Vorzug, die Sophrosyne aber müsse doch etwas Gutes sein: *τῶν καλῶν τι*. (Charm. 160 d 1). Diese mehr äussere Ruhe wird innerlicher aufgefasst als Schamhaftigkeit, als züchtig bescheidenes Wesen: *ὅπερ αἰδώς ἢ σωφροσύνη*. (Charm. 160 e 4, 5). Aber Bescheidenheit ist nicht immer etwas Gutes, Sophrosyne dagegen immer gut, sofern ihr Besitz die Menschen gut macht und nicht schlecht. Bedeutet vielleicht Sophrosyne nichts anderes als „das Seinige tun“: *σωφροσύνη ἂν εἴη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* (Charm. 161 b 6)? Sokrates weist darauf hin, dass diese Bestimmung ein Rätsel enthalte, da es nicht leicht zu sagen sei, was das bedeuten soll: das Eigene tun. Viele können ihre Kunst nicht zum eigenen Hausgebrauch ausüben, z. B. lehrt der Lehrer in der Schule die Knaben den ihnen zukommenden Namen, dann den der Angehörigen schreiben und lesen, ebenso auch den von Freunden und Feinden; ähnlich verfährt der Arzt, der Baumeister, der Weber und andere Werkthätige. Die Unterscheidung zwischen *ποιεῖν* und *πράττειν* wird von Sokrates als Wortklauberei abgelehnt, solange nicht klar-gestellt ist, was für einen Gegenstand jedes Wort bedeutet: *ἐγὼ σοι τίθεσθαι μὲν τῶν ὀνομάτων δίδωμι ὅπῃ ἂν βούλῃ ἕκαστον· δῆλον δὲ μόνον ἐφ' ὅτι ἂν φέρῃς τοῦνομα ὅτι ἂν λέγῃς*. (Charm. 163 d 5—7). Durch diese letztere Bestimmung wird auch die folgende hinfällig, die Sophrosyne sei das Tun des Guten: *τὴν γὰρ τῶν ἀγαθῶν πράξιν σωφροσύνην εἶναι σαφῶς σοι διορίζομαι*.

(Charm. 163 e 10, 11). Denn wenn man nicht weiss, ob man etwas Gutes zustande bringt, dann fehlt einem doch das Erfassen des Gegenstandes, auf den die Tätigkeit hinzielen muss. Es kommt aber häufig vor, dass Menschen, die das Gute zustande bringen, dieses oft selbst nicht wissen; folglich könnte einer die Sophrosyne besitzen, ohne sich dessen selbst bewusst zu sein: *ἐνίοτε ὀφελίμως πράξας πράττει μὲν σωφρόνως καὶ σωφρονεῖ, ἀγνοεῖ δ' ἑαυτὸν ὅτι σωφρονεῖ*. (Charm. 164 c 5, 6). Nun muss die Bestimmung logischerweise berichtigt werden, die Sophrosyne muss ein Sich-selbst-Erkennen sein: *αὐτὸ τοῦτο φημι εἶναι σωφροσύνην, τὸ γινώσκειν ἑαυτόν*. (Charm. 164 d 4).

Indem der delphische Gott den in seinen Tempel Eintretenden jenen Spruch „Erkenne dich selbst“ zurufe, wolle er damit nichts anderes sagen, als „sei besonnen“: *καὶ λέγει πρὸς τὸν ἀειεῖσιόντα οὐκ ἄλλο τι ἢ Σωφρόνει, φησὶν*. (Charm. 164 e 5—6). Mit dieser Bestimmung beginnt derjenige Teil des Dialoges, der von jeher das Interesse der Forscher auf sich gezogen hat und von der grössten Bedeutung für Platons philosophische Entwicklung geworden ist<sup>43</sup>).

Die Sophrosyne soll also darin bestehen, dass man etwas erkennt; aber dann ist sie offenbar ein Wissen, und zwar ein Wissen von etwas: *εἰ γὰρ δὴ γινώσκειν γέ τί ἐστιν ἢ σωφροσύνη, δῆλον ὅτι ἐπιστήμη τις ἂν εἴη καὶ τινός*. (Charm. 165 c 4—6). Als dieses etwas wird das Wissen seiner selbst bestimmt: *ἐπιστήμη ἑαυτοῦ*. (Charm. 165 c 7). Jedes Wissen hat nun seinen bestimmten Gegenstand und bringt ein bestimmtes Werk zustande, die Heilkunst z. B. ist ein Wissen in bezug auf die Gesundheit, denn sie verhilft uns zur Gesundheit; ebenso ist das Wissen des Baukundigen auf einen ganz bestimmten Gegenstand gerichtet, auf den Häuserbau, und schafft Häuser. Folglich wird hier unterschieden zwischen Wissen von etwas und dem Gegenstand dieses Wissens. Wenn nun jedes Wissen seinen ganz bestimmten, von ihm selbst unterschiedenen Gegenstand hat, dann muss die Sophrosyne sich auch auf einen Gegenstand beziehen, der von ihr selbst unterschieden ist. Auf welchen von ihr selbst unterschiedenen Gegenstand bezieht sich dann die Sophrosyne: *ἢ σωφροσύνη τίνος ἐστὶν ἐπιστήμη, ὃ τυγχάνει ἕτερον ὢν αὐτῆς τῆς σωφροσύνης* (Charm. 166 b 5, 6)? Kritias behauptet, gerade dadurch unterscheide sich dieses Wissen von allem anderen Wissen, dass es nicht einen von ihm selbst verschiede-

nen Gegenstand habe, sondern ein Wissen des Wissens sei, d. h. dass es das andere Wissen und sich selbst zum Gegenstand habe: *αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι ἄλλον εἶναι ἐπιστῆμαι, ἑαυτῶν δ' οὐ, ἡ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς*. (Charm. 166 c 1—3). Dann müsste es aber auch nach Sokrates nicht nur ein Wissen des Wissens sein, sondern auch notwendig ein Wissen des Nichtwissens: *καὶ δὴ καὶ ἀνεπιστημοσύνης ἡ αὐτὴ αὐτή*. (Charm. 167 c 1, 2). Bis zum Schlusse des Dialogs wird nun dieses Wissen des Wissens untersucht, und es wird gezeigt, dass „ein solches Wissen des Wissens sich nicht als möglich erweisen lasse, und dass, wenn man die Möglichkeit desselben auch zugeben wolle, kein Werth eines solchen Wissens nachzuweisen sei“<sup>44</sup>).

Die Widerlegung ist kurz folgende. Zunächst wird geprüft, ob ein solches Wissen überhaupt möglich ist. Es erheben sich Bedenken, ob es ein solches Strukturverhältnis im Seienden (aber nicht „ein Verhältnissbegriff“, wie Pohlenz<sup>45</sup>) sich ausdrückt) geben kann, das seine Beziehung nur in sich selber hat: *μεγάλον δὴ τινος, ὃ φίλε, ἀνδρὸς δεῖ, ὅστις τοῦτο κατὰ πάντων ἱκανῶς διαιρήσεται, πότερον οὐδὲν τῶν ὄντων τὴν αὐτοῦ δύναμιν αὐτὸ πρὸς ἑαυτὸ πέφυκεν ἔχειν [πλὴν ἐπιστήμης], ἀλλὰ πρὸς ἄλλο, ἢ τὰ μὲν, τὰ δ' οὐ*. (Charm. 169 a 1—5). Es gibt doch kein Sehen des Sehens oder Nichtsehens, sondern nur ein Sehen von Farben, ebenso nur ein Hören von Tönen, aber nicht ein Hören des Hörens, und überhaupt keine Wahrnehmung von Wahrnehmungen und von sich selbst, die nicht einen bestimmten Gegenstand wahrnehme wie die anderen Wahrnehmungen: *συλλήβδην δὴ σκοπεῖ περὶ πασῶν τῶν αἰσθήσεων εἰ τίς σοι δοκεῖ εἶναι αἰσθήσεων μὲν αἰσθησις καὶ ἑαυτῆς, ὧν δὲ δὴ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις αἰσθάνονται, μηδεὶν αἰσθανομένη; Οὐκ ἔμοιγε*. (Charm. 167 d 7—10).

Auch gibt es kein Begehren seiner selbst und anderer Begehungen, sondern jedes Begehren ist auf irgendwelche Lust gerichtet; ebensowenig ein Wollen des Wollens selbst, das nicht irgend etwas Gutes will: *οὐδὲ μὴν βούλησις, ὥς ἐγῶμαι, ἢ ἀγαθὸν μὲν οὐδὲν βούλεται, αὐτὴν δὲ καὶ τὰς ἄλλας βουλήσεις βούλεται* (Charm. 167 e 4, 5); und keine Liebe, die nicht etwa irgend etwas Schönes liebt, sondern nur sich selbst und die anderen Arten Liebe, und keine Furcht, die sich selbst und die anderen Arten der Furcht fürchtet, von dem Furchtbaren aber ganz und gar nichts fürchtet. Und wenn es auch keine Mei-



nung der Meinungen geben kann, die eine Meinung der Meinungen und ihrer selbst wäre, von dem aber, was die anderen Meinungen meinen, nichts meinte: *δόξαν δὲ δοξῶν δόξαν καὶ αὐτῆς, ὧν δὲ αἱ ἄλλαι δοξάζουσιν μηδὲν δοξάζουσιν; Οὐδαμῶς* (Charm. 168 a 3—5), wie kann es dann ein Wissen geben, das nicht etwa ein Wissen irgendwelches bestimmten Gebietes ist, wohl aber ein Wissen seiner selbst und des anderen Wissens: *ἀλλ' ἐπιστήμην, ὡς ἔοικεν, φαμέν τινα εἶναι τοιαύτην, ἥτις μαθήματος μὲν οὐδενός ἐστιν ἐπιστήμη, αὐτῆς δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη;* (Charm. 168 a 6—8). Ein solches Wissen würde höchstens darüber Auskunft geben, dass man selbst etwas weiss, aber nicht darüber, was man weiss: *οὐκ ἄρα εἴσεται ὁ οἶδεν ὁ τοῦτο ἀγνοῶν, ἀλλ' ὅτι οἶδεν μόνον.* (Charm. 170 c 9, 10). Der ein solches Wissen Habende würde also nur erkennen, dass er selbst oder ein anderer ein Wissen besitzt, nicht aber, was für ein Wissen und von welchem Gegenstand — wohl das Wichtigste dabei. Demnach würde also Sophrosyne nicht darin bestehen, dass einer weiss, was er weiss und was er nicht weiss, sondern nur in dem Wissen davon, dass er weiss und dass er nicht weiss: *οὐκ ἄρα σωφρονεῖν τοῦτ' ἂν εἴη οὐδὲ σωφροσύνη, εἰδέναι ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν, ἀλλ', ὡς ἔοικεν, ὅτι οἶδεν καὶ ὅτι οὐκ οἶδεν μόνον.* (Charm. 170 d 1—3.)

Worin bestünde dann der Nutzen der Sophrosyne? Wer sie hätte, würde von sich nur wissen, dass er etwas weiss, dass er also ein Wissen besitzt. Worin aber der Inhalt dieses Wissens bestünde, um das festzustellen und zu prüfen brauche er stets noch eine andere besondere Wissenschaft. Das Sosein der Gegenstände bliebe uns unerkennbar, denn die besonderen Wissenschaften können uns nur immer einen schon bestimmten daseienden Gegenstand aufweisen, die allgemeine Struktur des Gegenstandes dagegen würden wir nie erfassen können. Die Notwendigkeit einer solchen mehr praktischen Erkenntnis sieht Platon wohl ein. Hätten wir ein solches Wissen, wüsste jemand vermöge der Sophrosyne, was er weiss und was er nicht weiss, wüsste er also, dass er das eine weiss, das andere nicht weiss, dann würden wir uns nicht unterfangen, je irgend etwas zu tun, was wir nicht verstünden. Wir würden vielmehr die Sachverständigen herausfinden und es ihnen überlassen, und auch den von uns abhängigen Menschen würden wir nicht gestatten, etwas anderes zu tun als das, was, wenn getan,

dem Zwecke genau entspricht; dieses aber wäre nichts anderes als das, wovon sie ein Wissen besässen. (Charm. 171 c 4 — e 7).

Gesetzt den Fall, die Sophrosyne wäre ein Wissen dessen, was man weiss und was man nicht weiss, indem sie nicht bloss die allgemeine Struktur des Wissens wäre, sondern alle Wissensinhalte in sich schlösse, könnte sie uns dann, fragt sich Platon, auch irgendwelchen Nutzen schaffen? Gewiss täte jeder von uns nur das, was er wirklich versteht, was er aber nicht versteht, überliesse er anderen, die es verstehen. Also in den einzelnen Künsten (τέχναι) würde alles mit voller Sachkenntnis ausgeführt werden, wir würden also höchst verständig leben, aber wären wir auch dabei glücklich? Nein, solange wir nicht wüssten, was davon für uns gut (ἀγαθόν) ist und was schlecht (κακόν). Also müsste die Sophrosyne auch das Wissen vom Guten und Schlechten enthalten und somit auch nützlich und wertvoll sein. Dann aber kann sie nicht eine ἐπιστήμη ἐπιστήμης sein, denn jedes Wissen hat seine bestimmten Ziele und Aufgaben, dem Wissen vom Wissen fällt aber nur das Wissen zu, da es ja keinen ausser ihm liegenden Gegenstand vermeinen soll: οὐχ αὕτη δέ γε, ὡς ἔοικεν, ἐστὶν ἡ σωφροσύνη, ἀλλ' ἥς ἔργον ἐστὶν τὸ ὠφελεῖν ἡμᾶς. οὐ γὰρ ἐπιστημῶν γε καὶ ἀνεπιστημοσυνῶν ἡ ἐπιστήμη ἐστὶν, ἀλλὰ ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ ὥστε εἰ αὕτη ἐστὶν ὠφέλιμος, ἡ σωφροσύνη ἄλλο τι ἂν εἴη [ἡ ὠφελίμη] ἡμῖν. Τί δ', ἡ δ' ὅς, οὐκ ἂν αὕτη ὠφελοῖ; εἰ γὰρ ὅτι μάλιστα τῶν ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ σωφροσύνη, ἐπιστατεῖ δὲ καὶ ἄλλαις ἐπιστήμαις, καὶ ταύτης δῆπου ἂν ἄρχουσα τῆς περὶ τὰγαθὸν ἐπιστήμης ὠφελοῖ ἂν ἡμᾶς. Ἡ γὰρ ὕγιαίνειν ποιοῖ, ἣν δ' ἐγώ, αὕτη, ἀλλ' οὐχ ἡ ἰατρικὴ; καὶ τᾶλλα τὰ τῶν τεχνῶν αὕτη ἂν ποιοῖ, καὶ οὐχ αἱ ἄλλαι τὸ αὐτῆς ἔργον ἐκάστη; ἡ οὐ πάλαι διεμαρτυρόμεθα ὅτι ἐπιστήμης μόνον ἐστὶν καὶ ἀνεπιστημοσύνης ἐπιστήμη, ἄλλον δὲ οὐδενός· οὐχ οὕτω; (Charm. 174 d 3 — e 7).

Wir stehen also vor folgendem Dilemma.

Wenn die Sophrosyne das Wissen des Wissens ist, so kann sie nicht nur ein formales Prinzip sein, sondern muss einen bestimmten Sachverhalt ausdrücken, ein bestimmtes Sosein enthalten, dann aber a) tritt sie entweder in Widerstreit mit den besonderen Wissenschaften oder b) wird selbst zu einer besonderen Wissenschaft.

Der letzte Exkurs lässt sich gleichfalls auf dieses Grundschema zurückführen.

Wenn aber die Sophrosyne so beschaffen wäre, dass sie ein bestimmtes Sosein enthielte, so müsste dieses Sosein in einem wesentlichen Verhältnis zu dem Wissen vom Guten oder Schlechten stehen, oder müsste das Wissen vom Guten und Schlechten eine Hauptstruktur dieses Soseins bilden. Dann aber tritt wieder entweder der eine Fall ein:

a) die Sophrosyne gerät in Konflikt mit der besonderen Wissenschaft des Wertes (Nutzens),

oder der andere Fall:

b) die Sophrosyne muss selbst zu einer solchen Wissenschaft des Wertes werden, das ist aber unmöglich, da sie den Gegenstand des Wissens nicht ausser sich haben kann.

Nicht leicht scheint es einen Ausweg aus diesem Dilemma zu finden und den Sinn und die Bedeutung dieser *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* festzustellen.

Diese *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* hat den Gelehrten viel Kopfzerbrechen verursacht, und die Ansichten darüber gehen weit auseinander. Schleiermacher<sup>46)</sup> sieht in der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* Platons eigene Anschauung, obgleich er eingestehen muss, „des Sokrates Übergang von der Erklärung, Besonnenheit sei Selbsterkenntnis, zu der anderen, sie sei Erkenntnis der Erkenntnis und der Unkenntnis, könnte auf den ersten Anblick, vielleicht als gewaltsam und sophistisch erscheinen. Allein wenn die Selbsterkenntnis doch Kenntnis der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, der Tugend oder Untugend, die Tugend selbst aber ein Wissen ist . . ., so ist allerdings die Selbsterkenntnis ein Wissen um ein Wissen oder Nichtwissen“.

Bonitz<sup>47)</sup> findet hier im Gegensatz zu Schleiermacher nicht nur dem Wortlaut nach, sondern auch rein inhaltlich eine ausgesprochene Verwerfung der *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*. „Die nachgewiesene Übereinstimmung also der Beweise, welche im Charmides gegen die Möglichkeit eines Wissens des Wissens ausgeführt werden, mit den von Platon anderweit ausgesprochenen Überzeugungen und mit den letzten Voraussetzungen seiner Philosophie bringt zur Evidenz, dass die fraglichen Beweise von Platon selbst für gültig angesehen sind.“ Die Frage, ob es ein Wissen des Wissens gebe, ist nach Bonitz<sup>48)</sup> „der erste Anfang des Problems des Selbstbewusstseins. Die

Sokratisch-Platonische Forderung der sittlichen Selbsterkenntnis, in welcher nach dem Sinne dieser Männer an eine Identität von Subjekt und Objekt des Wissens nicht gedacht war, lag schon durch den Wortlaut einer *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* so nahe, dass die Erwähnung der Selbsterkenntnis den natürlichen Anlass bot, diese Frage der damaligen Philosophie zur Erörterung zu bringen. Unter solcher Voraussetzung, zu welcher, denke ich, die Weise selbst, in welcher die Frage im Charmides eingeführt ist, ausreichenden Anlass gibt, wird es erklärlich, dass Platon ihrer Behandlung einen unverhältnismässigen Umfang in diesem Dialoge zuweist, obgleich daraus unmittelbar kein positiver Ertrag für den Gegenstand der Untersuchung sich ergibt“.

Berndt<sup>49)</sup> hält, wie Schleiermacher, die Untersuchung nicht für ergebnislos: Die Besonnenheit wird als das Wissen um das Wissen hingestellt, gewissermassen „als das auf sich selbst bezogene, gleichsam zu einer höheren Potenz erhobene Wissen“. „Sie erscheint als eine rein formale Wissenschaft, von deren Sphäre alles einzelne, reale Wissen ausgeschlossen, die sich selbst ihr einziger Gegenstand ist, sie ist die Wissenschaft der Wissenschaften, die alles Wissen erst wahrhaft zum Wissen macht, sie lehrt nicht, was wir wissen, denn dann hätte sie ein einzelnes, ausser ihr stehendes Objekt, sie lehrt aber von jedem einzelnen Wissen, dass wir es wissen, das quod, um mit den Scholastikern zu reden, nicht das quid“. Weiterhin ergibt sich „auf dem Wege sokratischer Induktion, dass nicht jedes Wissen des Wissens, sondern nur das selbstbewusste Wissen des Guten und Bösen Besonnenheit sei“. „Die Besonnenheit und im weiteren Sinne die gesamte Tugend ist ein durch das Selbstbewusstsein geregeltes Wissen vom Guten.“ Und den „offenbar negativ-skeptischen“, sowie „etwas deprimierenden Schluss“ des Dialoges schreibt Berndt<sup>50)</sup> „jener sokratisch-platonischen Methode zu, die das Auffinden des Resultats dem selbsttätigen Nachdenken des Lesers zu überlassen und zu geistigem Weiterstreben geschickt zu machen sucht“.

Positiv fasst auch Kühnemann<sup>51)</sup>, gegen Bonitz polemisierend, diese Stelle auf. „Es giebt ein Wissen davon, was eigentlich Wissen ist. Es lässt sich beweisen, dass wahres Wissen Begriff ist, und wieder die Kriterien lassen sich angeben, denen der wahre Begriff genügen muss. Es giebt also eine Idee der Wissenschaft. Sie stellt ein eminent wichtiges Problem der philoso-

phischen Arbeit dar. Sofern die Philosophie unser Wissen der Welt enthalten soll und mit dieser Idee erst Gewissheit gegeben wäre, dass wir Wissen haben, insofern wäre die ausgeführte Idee vom Wissen die Grundlegung der Philosophie, und mit dem Problem der Wissenschaft vom Wissen ist das Problem der Philosophie gestellt. Dies aber ist dann ein grosser Schritt in ihrer Geschichte. Denn sie käme hier zum Bewusstsein davon, was sie sein und leisten muss . . . Ein Höhepunkt der Entwicklung ist hier erreicht. Wenn das logische Interesse beim Sokrates schon als solches gewaltig war, so sehr es auch an ethischen Problemen zunächst hervortrat, so findet das Überwiegen des theoretischen Interesses bei Plato seinen reinen Ausdruck darin, dass geradezu das Problem der Theorie als solcher gestellt wird mit der Frage des Wissens ums Wissen.“

Diese originelle Auffassung Kühnemanns ist aber leider stark beeinflusst durch seine auf Kant sich stützende Weltanschauung. Die Philosophie enthält nicht nur unser Wissen von der Welt, sondern muss das Seiende als solches erfassen, be-greifen. Das Problem der Wissenschaft vom Wissen ist nicht das Problem der Philosophie, sondern nur ein Teilproblem der Philosophie, welches befriedigend gelöst werden kann, wenn der Gegenstand des Wissens vorher bestimmt und die Funktion des Wissens klargestellt worden ist. Alle diese Probleme treten bei Platons Wissen des Wissens zutage, und Platon lehnt es geradeswegs ab, die Idee vom Wissen zur Grundlegung der Philosophie zu machen, und sucht unbefriedigt weiter nach einer das Sosein der Gegenstände erreichenden Grundlegung.

Die weitgehendsten philosophischen Folgerungen hat aus dieser Stelle dann Natorp<sup>52)</sup> gezogen. Er stellt anfangs fest, dass „eine Selbsterkenntnis, die von der Erkenntnis des Objekts, nämlich des Guten, nicht getrennt, sondern mit ihr eins wäre, nicht angefochten werde“. „Man nehme nun einfach an“, fährt Natorp<sup>53)</sup> fort, „die von Plato gewollte und gemeinte Lösung der Frage sei eben diese: die Selbsterkenntnis müsse, zwar nicht mit der Erkenntnis irgend eines sonstigen besonderen Objekts, wohl aber mit der eines letzten Objekts, des Guten, irgendwie zusammenfallen, so enthüllt sich sofort ein tiefer und bedeutender Sinn der seltsam scheinenden Gedankenentwicklung. Wie nun beides zusammen-

falle, ist freilich nirgends angedeutet, aber es ist aus den sokratischen Begriffen, die ja hier durchweg zu Grunde gelegt werden, unschwer zu ergänzen. Die Selbsterkenntnis wird mit der Erkenntnis des Guten dann eins sein, wenn das Gute eins ist mit dem wahren Selbst des Menschen... Das Gesetz des Guten ist das Gesetz des praktischen Bewusstseins, mithin Selbsterkenntnis eins mit Erkenntnis des Guten...“ Einfacher noch und zugleich allgemeiner soll sich dieselbe Lösung darstellen „durch die Unterscheidung zwischen Form und Materie der Erkenntnis, die als der Sinn des sokratischen „Wissens des Nichtwissens“, also eben der Sokratischen Selbsterkenntnis schon in der Apologie klar wurde“. Gegenüber dem jedesmaligen besonderen Objekt, als der Materie des Wissens, ist doch das Wissen selbst etwas für sich: es ist „das Bewusstsein oder die eigentümliche Gesetzlichkeit, gemäss welcher das Bewusstsein wissend ist. Die Erkenntnis dieser Gesetzlichkeit, welche die „Form“ der Erkenntnis ausmacht, war es eigentlich, worauf die sokratische Selbsterkenntnis zielte. Die Sokratik war wesentlich die Entdeckung der Erkenntnisform als eines Eigentümlichen, welches zunächst dem Objekt als der Materie des Wissens wie gesondert gegenüberzustehen schien. Aber das Wissen von der Erkenntnisform darf nicht getrennt bleiben von dem Wissen um das bestimmte Objekt, es muss in diesem zugleich liegen und zwar als es bestimmend, denn nur dem Formgesetz des Erkennens gemäss ist es überhaupt Wissen. Darum ist es doch eine eigene Reflexion, die sich auf die Form als solche richtet, insofern bleibt die Selbsterkenntnis etwas Eigenes und Besonderes... Aber doch ist es die unvergleichliche Eigentümlichkeit des Bewusstseins, dass es zugleich Bewusstsein seiner selbst und des Objekts ist“. Deshalb besagt auch im Charmides das Selbstbewusstsein „das Bewusstsein der Gesetzlichkeit der dabei, ja eben dadurch stets auf ein Objekt gerichteten Erkenntnis“, und gerade die Erkenntnis des Guten soll nach Platons Denkweise „unzweifelhaft innerlich zusammenhängen mit dem Bewusstsein der Erkenntnisform, nämlich der Form der Gesetzlichkeit überhaupt“. Dies müsste aber weiter darauf hinführen, dass „ganz allgemein die Form der Erkenntnis es ist, welche den Inhalt bestimmt. Dieser Gedanke aber führt schon in das Herz der Ideenlehre“.

Der Charmides leitet zur Ideenlehre hinüber, und nur durch die Ideenlehre sind die Probleme lösbar, die hier unlösbar erscheinen. Darin hat Natorp durchaus recht, aber die Zusammenstellung „der Erkenntnis des Guten“ mit „der Form der Gesetzlichkeit“ ist nur möglich auf Grund von Natorps eigener philosophischer Anschauung, die sehr wenig mit Platons Lehre zu tun hat. Noch klarer tritt die transzendental-logische Auffassung Platons von Seiten Natorps<sup>54)</sup> in folgenden Worten zutage: „Das man „aus sich selbst“ die Erkenntnis hervorhole, hätte keinen Sinn, wenn nicht in dem „Selbst“ etwas mehr gedacht wäre als Bewusstheit überhaupt; wenn nicht darin mitgedacht wäre die Gesetzlichkeit des Bewusstseins, gemäss welcher es das Objekt, nämlich das reine Objekt des Begriffs, selber gestaltet. Die Form der Erkenntnis überhaupt ist Gesetzlichkeit; diese Form aber ist es, welche den Inhalt, den reinen Inhalt der Erkenntnis konstituiert; denn es ist allgemein das Gesetz, welches in der Erkenntnis und für sie den Gegenstand schafft. Das ist der letzte Sinn der „Idee“; und eben dies ist die Lösung der Rätsel, die der Charmides im Begriff der Selbsterkenntnis aufdeckt, allerdings ohne die Lösung direkt zu geben“. Wie dogmatisch Natorp hier verfährt, ist daraus ersichtlich, dass, wenn etwas feststeht, so jedenfalls dieses, dass Platon eine reine Form der Gesetzlichkeit ausdrücklich ablehnt: ein Wissen des Wissens und Nichtwissens ist nutzlos, gibt uns keinerlei Auskunft über das Sosein der Dinge, über das „*ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν*“, sondern bezeugt uns nur „*ὅτι οἶδεν καὶ ὅτι οὐκ οἶδεν*“. Wenn nun diese leere Form den Inhalt konstituieren und den Gegenstand schaffen könnte, dann wäre ja in ihr auch schon das „*ἃ οἶδεν*“ enthalten. Nach Kühnemann<sup>55)</sup> gilt für Platon folgendes Gesetz: „Was in bezug auf sich selbst seine Funktion ausübt, das muss auch das Wesen haben, in bezug auf das die Funktion gilt. Soll es z. B. ein Sehen des Sehens geben, so muss das Sehen selbst eine Farbe sein“. Nur in bezug auf das Wissen lässt Kühnemann gleichwie Natorp eine besondere Beziehung zu. Dort soll ein Wissen gelten „davon, was eigentlich Wissen ist“, losgelöst vom Gegenstande des Wissens. Jedenfalls geht hier Natorp mehr im Sinne Platons vor, wenn er Form und Gegenstand der Erkenntnis nicht vollständig voneinander absondert, aber der Gegenstand verflüchtigt sich bei ihm

zu einem ontologischen Nicht-Sein, sein Dasein verdankt er nur der schöpferischen Form, die das Primäre und die Gesetzlichkeit selbst ist. Platon aber lässt eine solche Lösung unbefriedigt. Denn man muss durchaus Bonitz' <sup>56)</sup> Worten beistimmen: „Wenn wir aus den verschiedenen von Aristoteles als Platonisch bezeichneten Beweisen für die Realität der Ideen den eigentlichen Kern herausheben, so liegt dieser im Begriff des Wissens selbst; Platon erachtet es als durch den Begriff des Wissens selbst erfordert, dass sein Objekt etwas Reales sei“. Derselben Ansicht ist Ritter <sup>57)</sup>: „Im Charmides war zum Ausdruck gebracht, dass die Erkenntnis, die, wie wir wissen, ihrem Begriff nach Realitäten oder objektives Sein zum Inhalt haben muss, sich nur herstellen kann durch eine Wissenschaft, die ihrer selbst sicher ist, indem sie von ihrem Gegenteil, der *ἀνεπιστημοσύνη*, sich klar unterscheidet — wie? das blieb dahingestellt“. Schon einseitiger formuliert dieses Hiestand <sup>58)</sup>: „Jede Kenntnis (*ἐπιστήμη*) wird gekennzeichnet und begrenzt (*ὁρίζεται*) durch einen genau bestimmten Inhalt, ein spezielles Objekt“. Dieses an sich richtige allgemein-bejahende Urteil glaubt nun Hiestand das Recht zu haben durch eine *conversio pura* umzukehren, indem er fortfährt: „Mit anderen Worten: zu jedem Objekt gibt es nur eine einzige Kenntnis“. Nach den Regeln der formalen Logik dürfte man nur sagen: zu einigen Objekten gibt es nur eine einzige Kenntnis. Sobald man dieses Urteil allgemein ausdrückt, muss man jedenfalls beweisen, dass Subjekt und Prädikat in diesem Urteile von gleichem Umfang sind. Das ist aber hier noch problematisch. Sich an Bonitz anschliessend findet Hiestand <sup>59)</sup> aber sonst, dass „der Gedanke der striktesten Trennung der Fachgebiete und die Ablehnung bloss formaler Wissensinhalte zur Ideenlehre hinleiten“. Arnim <sup>60)</sup> dagegen geht viel zu weit, wenn er behauptet: „Plato hätte diese Charmidesstelle nicht in dieser Form niederschreiben können, wenn er nicht bereits die Ideenlehre konzipiert gehabt hätte. Mit der Stufenleiter der Erkenntnisvermögen: *αἰσθησις*, *δόξα*, *ἐπιστήμη* und der Lehre vom spezifischen Gegenstand jedes derselben ist die Ideenlehre ipso facto gegeben“.

Eines ist Platon klar geworden, jedes Wissen müsse einen Gegenstand meinen. Ebenso scheint ihm kein Zweifel darüber zu herrschen, dass das Wissen sich auf das Was der Dinge, deren Sosein, beziehen müsse, oder wie Aristoteles es sagen



würde, auf das Allgemeine, denn das Daseiende, oder nach Aristoteles das Besondere, kann nicht Gegenstand des Wissens sein. Aber mit diesen feststehenden Wahrheiten verbinden sich folgende für Platon vorläufig noch unlösbare Probleme:

- 1) Wie verhalten sich Sosein und Dasein zueinander?
- 2) Welche Wissensgebiete entsprechen jeder dieser Seinsarten?
- 3) Wie verhalten sich diese Wissensgebiete zueinander?

Besonders grosse Schwierigkeiten bereitet Platon das zweite Problem. Die Unterscheidung der beiden Seinssphären ist Platon durch Sokrates' Vorarbeit viel leichter geworden. Hier betritt aber Platon völliges Neuland. Nun beginnt ein titanenhaftes Ringen nach den Erkenntnismitteln, die ihm das Sosein der Gegenstände aufweisen sollen. Wie Sokrates versucht er es mit begrifflichen Bestimmungen, aber diese erweisen sich immer wieder als unzureichend, und Platon scheint das schon einzusehen, denn schwerlich hätte er sonst Sokrates gegen Schluss des Dialogs sagen lassen: „Siehst Du nun, mein Kritias, dass meine schon längst vorhandene Furcht wohlbegründet war und ich mich mit Recht beschuldigte, meine Betrachtung über die Sophrosyne sei unfruchtbar? Denn schwerlich hätte sich uns dasjenige, was anerkanntermassen das Allervortrefflichste ist, als unnütz herausgestellt, wenn ich irgendwie tauglich wäre für eine fruchtbare Untersuchung. So aber, nun, unsere Kraft versagt eben völlig, und wir sind nicht imstande herauszufinden, welcher Seinsstruktur („welchem Stück des Seienden“ sagt Otto Apelt) der Namegeber diesen Namen „Sophrosyne“ verlieh“: *ἐφ' ὅτῳ ποτὲ τῶν ὄντων ὁ νομοθέτης τοῦτο τοῦνομα ἔδετο, τὴν σωφροσύνην*. (Charm. 175 a 9 — b 4).

### 3. Die Struktur des Frommen.

Das Sosein des Frommen ( $\tau\acute{o} \delta\acute{o}\iota\omicron\nu$ ) wird im Euthyphron<sup>61)</sup> zu fassen versucht, und wiederum verläuft die Untersuchung ergebnislos. Die sokratische Methode, trotz ihres ernstesten Ringens und Strebens, gelangt nicht zum Sosein der Gegenstände hin, obgleich auch hier die anfangs unbeholfenen Bestimmungen durch immer genauere und logisch präzisere ersetzt werden.

Gleich zu Beginn der Untersuchung erklärt Sokrates, dass es ihm hier auf das Sosein der Frömmigkeit ankommt, welches begrifflich bestimmt werden soll. Er ersucht den auf seine theologischen Kenntnisse stolzen Wahrsager Euthyphron, der sich brüstet, genau Bescheid zu wissen, wie es sich mit den göttlichen Dingen verhält, und mit dem, was fromm und was gottlos ist, ihm genau zu sagen, worin seiner Auffassung nach das Sosein des Frommen und des Gottlosen bestehe. Dabei betont Sokrates ausdrücklich, dass es sich hier um das Sosein selbst handelt, welches in allen Fällen, wo das Fromme sich zeigt, dieselbe Struktur haben muss: oder ist das Fromme nicht bei einer jeden Handlung mit sich selbst identisch und das Gottlose andererseits das gerade Gegenteil von allem Frommen, sich selbst aber gleich, und hat nicht alles, was gottlos sein soll, insofern als es gottlos ist, eine gewisse Struktur? *νῦν οὖν πρὸς Διὸς λέγε μοι ὃ νυνδὴ σαφῶς εἰδέναι δυσχερίζου, ποῖόν τι τὸ εὖσεβὲς φῆς εἶναι καὶ τὸ ἀσεβὲς καὶ περὶ φόνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων; ἢ οὐ ταῦτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὐτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον αὐτὸ τοῦ μὲν ὀσίου παντὸς ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὁμοίον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ὅτιπερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι;* (Euthyph. 5 c 8 — d 5). Platon gebraucht hier den Ausdruck „*μίαν τινὰ ἰδέαν*“ und sagt damit deutlich, dass das Sosein immer ein und dieselbe Struktur<sup>62)</sup> haben muss, die man dann auch, falls man das Sosein erfassen will, leibhaftig anschauen muss, wie Platon es im Charmides bezeichnete. Erst dann können wir uns einen Begriff über das

Sosein bilden. Unverständlich bleibt es, wie man hier von einem „Begriff an sich“ sprechen kann, wie es Raeder<sup>63)</sup> tut: „Nun bittet ihn Sokrates um eine Erläuterung des Begriffs der Frömmigkeit und betont entschieden, dass es sich um den Begriff an sich handelt, der in allen Fällen, wo die Frömmigkeit erscheint, dieselbe Grundform trägt“.

Ebenso spricht Ritter<sup>64)</sup> hier von „einer einheitlichen begrifflichen Form“. Wilamowitz<sup>65)</sup>, dessen feines Sprachgefühl ihn diese Stelle richtig verdeutschen lässt: „die Form an sich, durch welche alles Fromme fromm wird“, deutet diese aber falsch, indem er weiter behauptet: „Damit ist mindestens der Gattungsbegriff logisch erfasst, und es kostet einige Überwindung, nicht die ganze spätere Ideenlehre hereinzuziehen“. Nicht der Gattungsbegriff ist logisch erfasst, sondern das, was dieser Gattungsbegriff meint, ist versucht worden näher zu beschreiben. Gewiss geraten wir dadurch in die grösste Nähe der Ideenlehre, und vergebens warnt uns Wilamowitz<sup>66)</sup> davor diese Folgerungen zu ziehen: „Man solle sich davor hüten... Denn mit Sicherheit lässt sich nicht mehr schliessen als dass Gedanken aufgestiegen sind, die einst die höchste Bedeutung erlangen sollen, aber jetzt nur eben aufblitzen“.

Sokrates kommt gleich darauf noch einmal auf das Sosein des Frommen zurück, da Euthyphron durchaus nicht imstande ist wenigstens richtige begriffliche Bestimmungen zu geben. Sokrates erinnert nun Euthyphron daran, dass er ihn nicht dazu aufgefordert habe, ihn über eine oder zwei der vielen frommen Handlungen zu belehren, sondern über die Struktur selbst, durch welche alles Fromme fromm ist. Denn er habe doch gesagt, durch eine und dieselbe Struktur sei alles Gottlose gottlos und alles Fromme fromm. Er solle ihn nun über diese Struktur selbst belehren, was sie denn ist, damit Sokrates auf sie hinblicke und sie als Modell brauchen könne und so Handlungen von ihm oder irgendeinem anderen, die ihr entsprechen, als fromm bezeichnen, die aber, die ihr nicht entsprechen, nicht so nenne: μέμνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην, ἔν τι ἢ δύο με διδάξαι τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκείνο αὐτὸ τὸ εἶδος· ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὁσιά ἐστιν; ἔφησθα γάρ ποιν μὲν ἰδέα τὰ τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια· ἢ οὐ μνημονεύεις; Ἔγωγε. Ταύτην τοίνυν με αὐτὴν διδάξον τὴν ἰδέαν τίς ποτέ ἐστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι, ὃ μὲν ἂν τοι-

οὐτον ἢ ὧν ἂν ἢ σὺ ἢ ἄλλος τις πράττη φῶ ὅσιον εἶναι, ὃ δ' ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ. (Euthyph. 6 d 9 — e 6).

Wilamowitz<sup>67)</sup> bemerkt zu dieser Stelle durchaus richtig: „Jedes ὅσιον oder ἀνόσιον „hat“ eine Form, die überall dieselbe ist, und die es zum ὅσιον oder ἀνόσιον macht. Diese Form, der wir es ansehen, dies ist fromm oder nicht fromm, möchte Sokrates kennen, um sie dann als forma, Muster zu vergleichen, zu sehen, ob die Ausführung stimmt“. Wenn aber Wilamowitz ferner bemerkt: „Wir können auch sagen, er will den Typus des Frommen kennen“, so kann man ihm nur beistimmen, falls Wilamowitz unter Typus das Sosein der Gegenstände versteht, das aber bei Platon nicht von dem Sein überhaupt losgelöst ist. Zum Teil gesteht Wilamowitz dies Platon wenigstens im Euthyphron und in den früheren Dialogen zu: „Noch hat das Einzelding die *ιδέα*, die Gestalt; sie ist nicht losgelöst von der Einzelercheinung, einem anderen ewigen Reiche angehörig“. Er betont aber zum Schluss wieder einseitig nur das vermeintliche grosse Verdienst Platons um die Logik, das hier im Euthyphron zutage treten soll: „Man kann wohl sagen, dass ein grosser Schritt auf die Logik, auf den Begriff zu getan ist, und logisches Interesse zeigt das Schriftchen überall, aber auf die Ontologie des Phaidros und des Staates deutet noch nichts“.

Arnim<sup>68)</sup>, der eine rein sokratische Periode Platons ablehnt, findet, „dass der Euthyphron 7 d von dem eigentlichen und immer sich selbst gleichen Begriff des ὅσιον bereits in Ausdrücken spricht, die sich sonst nur in Dialogen und Erörterungen finden, welche die als Dogma ausgebildete Ideenlehre voraussetzen . . . Hier klingt das *ταῦτόν αὐτὸ αὐτῷ* und das *αὐτὸ αὐτῷ ὅμοιον* an den später von Plato für die Idee gebrauchten Ausdruck *τὸ αἰ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον* an“. Deshalb möchte Arnim den Euthyphron zu den spätesten Schriften innerhalb der ersten Gruppe rechnen. „Denn in keinem anderen Dialog dieser Gruppe findet sich meines Wissens ein Ausdruck, der den Realismus bezüglich der Universalien so nahe legte, wie die in dieser Euthyphronstelle gebrauchten Ausdrücke.“ Da nun im schroffen Gegensatze zu unserer Auffassung, die ein Suchen Platons nach einer Grundlegung aufweisen will, nach Arnim der Zweck dieser ganzen Dialogreihe darin besteht, „den Leser allmählich auf den Trans-

zendentalismus der platonischen Ethik vorzubereiten“, so muss für Arnim „der Euthyphron später geschrieben sein als diejenigen Schriften, welche eine solche Ausdrucksweise, auch wo sie nahe lag, vermeiden“. „Denn der Realismus bezüglich der Universalien ist nicht eine Annahme, die erst nach längerem Schwanken durch dialektische Erwägungen eines Für und Wider sich dem Philosophen ergeben haben kann, sondern die ursprüngliche, als evident angenommene Voraussetzung seines Denkens.“

Gewiss lernt Platon jedenfalls schon in seiner sokratischen Periode die Welt des „idealen Seins“ zu schauen, aber von einer Transzendenz dieser Welt im aristotelischen Sinne ist nichts zu finden, noch weniger etwas von einem Transzendentalismus im kantischen Sinne. Das Erfassen dieses „idealen Seins“ und seine Bindung mit dem Dasein sind Probleme, die für Platon durchaus noch nicht klar geworden sind. Von einem Realismus oder Nominalismus der Universalien kann erst dann die Rede sein, wenn die Welt der Universalien aufgedeckt worden ist.

Fruchtlos versucht nun weiterhin Euthyphron das Sosein des Frommen zu bestimmen und zu erklären. Sokrates muss wieder nachdrücklich darauf hinweisen, dass er ihm nicht das Sosein des Frommen, sondern nur ein Strukturverhältnis des Soseins desselben enthüllt habe: „Und nun muss ich gestehen, es hat ganz den Anschein, als ob du, lieber Euthyphron, auf die Frage, was denn das Fromme sei, nicht geneigt wärest, mir sein Sosein zu enthüllen, sondern nur eine Seinsweise von ihm anzugeben und zu sagen, was diesem Frommen widerfährt, nämlich dass es von allen Göttern geliebt werde, was es aber für ein Seiendes ist, das hast du noch nicht angegeben“ : καὶ κινδυνεύεις, ὦ Εὐθύφρων, ἐρωτώμενος τὸ ὅσιον ὅτι ποτ' ἔστιν, τὴν μὲν οὐσίαν μοι αὐτοῦ οὐ βούλεσθαι δηλῶσαι, πάθος δέ τι περὶ αὐτοῦ λέγειν, ὅτι πέπονθε τοῦτο τὸ ὅσιον, φιλεῖσθαι ὑπὸ πάντων θεῶν· ὅτι δὲ ὄν, οὐπω εἶπες. (Euthyph. 11 a 6 — b 1). Euthyphron hat nun doch etwas Richtiges gesagt, er hat ein πάθος des ὅσιον gefunden, es aber mit dem ὅσιον, der οὐσία selbst verwechselt, denn das Fromme wird deswegen geliebt, weil es fromm ist, und nicht deswegen ist es fromm, weil es geliebt wird: ὅτι ὁμολογοῦμεν τὸ

μὲν ὅσιον διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι, ὅτι ὅσιόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ διότι φιλεῖται ὅσιον εἶναι· ἢ γάρ; Ναί. (Euthyph. 10 e 2—4).

Raeder<sup>69)</sup> hebt höchst einseitig nur „die grosse logische Bedeutung dieses Gegensatzes von Wesen und Eigenschaft“ hervor. Bei Ritter<sup>70)</sup> verwischt sich der Sinn dieser Stelle noch mehr, wenn er behauptet: „Und so sei zwar eine richtige Beziehung zwischen dem Wohlgefallen der Götter an einer Handlung und ihrer Frömmigkeit gefunden, eine Nebenbestimmung des Frommen oder religiös Richtigen (ein πάθος, das von dem ὅσιον gelte), nicht aber eine eigentliche Wesensbestimmtheit (οὐσία)“. Wir haben es hier nicht mit dem Begriff der Frömmigkeit zu tun, sondern mit dem Gegenstand „Frömmigkeit“, dessen Struktur begrifflich erfasst werden soll. Ein Begriff kann kein πάθος haben, denn πάθος bedeutet die Art des Verhaltens eines Dinges in einer bestimmten Zeit. Ähnlich bezeichnet Aristoteles Metaph. A. 21, 1022 b 15 πάθος als die Qualität, nach welcher ein Ding qualitativ verändert werden kann: πάθος λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὺ καὶ πικρὸν, καὶ βαρύτες καὶ κορυφότες καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. Ausserdem wird an dieser Stelle ausdrücklich betont, dass das Fromme nicht von der Willkür der Götter abhängt, sondern eine οὐσία ist, ein Sosein, das unabhängig von Göttern und Menschen seine bestimmte Struktur hat. Denn seine Struktur bewirkt, dass es von allen Göttern geliebt wird. Einen Begriff dagegen kann man sich wohl kaum vorstellen, durch den nicht ein Sosein begriffen wird, und der nicht für irgendein Denken da ist, und wenn es auch nur das eines Gottes wäre.

Gottlieb<sup>71)</sup> kommt an dieser Stelle zu einem ähnlichen Ergebnis. Das Fromme wird nicht durch das Geliebtwerden zum Frommen. „Vielmehr seine Wesenheit, οὐσία, besteht einzig in der bis jetzt undefinierten Frommheit; die Tatsache des Geliebtwerdens kommt lediglich als ein unwesentliches, jene οὐσία in keiner Weise berührendes πάθος, das ebensogut fehlen könnte, von aussen dazu.“ Folglich ist das Fromme als solches „ein selbstherrlich für sich bestehendes Etwas; zwar wird ihm die Liebe der Gottheit zuteil; aber diese tut so wenig zu seinem Wesen, der Frommheit, als ihre ev. Abwesenheit davon nehmen würde“.

Da nun Euthyphron vollständig ausserstande ist, die

Struktur des Frommen zu erfassen, setzt Sokrates; um ihm zu helfen, das Fromme in Beziehung zum Gerechten: „Da du mir kein Freund von Anstrengung zu sein scheinst, werde ich selbst mich bemühen, dass du mich über das Fromme belehrst. Ermatte nur nicht zu früh. Sieh denn, ob es dir nicht also als notwendig erscheint, dass das ganze Fromme gerecht ist“: *ὁδὲ γὰρ εἰ οὐκ ἀναγκαῖόν σοι δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶν τὸ ὅσιον.* (Euthyph. 11 e 5, 6). Dieses erläutert Sokrates noch folgendermassen: Ist nun auch das ganze Gerechte fromm, oder ist zwar das ganze Fromme gerecht, das ganze Gerechte aber nicht fromm, sondern einiges zwar fromm, anderes aber auch anders? *ἴσθ' οὖν καὶ πᾶν τὸ δίκαιον ὅσιον; ἢ τὸ μὲν ὅσιον πᾶν δίκαιον, τὸ δὲ δίκαιον οὐ πᾶν ὅσιον, ἀλλὰ τὸ μὲν αὐτοῦ ὅσιον, τὸ δέ τι καὶ ἄλλο;* (Euthyph. 11 e 7—12 a 2). Das Fromme und das Gerechte stehen zueinander in einem gewissen Strukturverhältnis, genau wie z. B. Furcht und Scham, das Ungerade und die Zahl. Wo Scham ist, da ist auch überall Furcht; nicht jedoch wo Furcht ist, ist überall Scham. Denn vielfältiger ist die Struktur der Furcht als die Struktur der Scham (nicht aber, wie Gustav Schneider übersetzt: umfassender ist der Begriff der Furcht als der Begriff der Scham: *ἐπὶ πλεόν γὰρ οἶμαι δέος αἰδοῦς.* Euthyph. 12 c 5). Denn die Scham ist ein Teil der Furcht, so wie das Ungerade ein Teil der Zahl ist: überall, wo Ungerades ist, da ist immer auch ein Zahlgebilde da, aber nicht überall, wo ein Zahlgebilde ist, ist immer auch Ungerades da.

Ähnlich verhält es sich mit dem Gerechten und Frommen; wo Frommes ist, ist immer ein Gerechtes da, aber wo Gerechtes ist, nicht überall ein Frommes, weil das Fromme ein Teil des Gerechten ist: *ἄρα ἴνα δίκαιον ἔνθα καὶ ὅσιον; ἢ ἴνα μὲν ὅσιον ἔνθα καὶ δίκαιον, ἴνα δὲ δίκαιον οὐ πανταχοῦ ὅσιον· μόριον γὰρ τοῦ δικαίου τὸ ὅσιον; οὕτω φῶμεν ἢ ἄλλως σοι δοκεῖ;* (Euthyph. 12 c 10 — d 3). Die Struktur des Frommen ist in der Struktur des Gerechten enthalten, wie die Struktur der Scham in der Struktur der Furcht, und die Struktur des Ungeraden in der Struktur der Zahl enthalten sein muss. Aber die Struktur beider Gebilde näher zu erfassen, um dadurch ihr Verhältnis zueinander präziser zu gestalten, ist nicht so leicht. Euthyphron versagt hierbei vollständig, da ihm Überlieferung und angelerntes Wortwissen die Struktur des zu untersuchenden Gegenstandes verdecken. Nach einigen vergeblichen Anläufen gibt

er, augenscheinlich verärgert, die Untersuchung auf, eilige Geschäfte vorschützend.

Also auch der Euthyphron schliesst scheinbar ergebnislos, er bildet aber eine wichtige Etappe in Platons philosophischer Entwicklung. Die Bezeichnung des Soseins der Gegenstände als *ἰδέα* und *εἶδος*, als gestaltartige Gebilde, als Strukturen, tritt zum erstenmal zutage. Diese Strukturen sind unabhängig von Göttern und Menschen und müssen geschaut werden, um in begriffliche Bestimmungen gefasst zu werden, sonst bleiben sie uns unerkennbar, wie dem Seher Euthyphron. Sie können unmöglich, ohne dass man dem Sinne Gewalt antut, als Begriffe aufgefasst werden. Diese Strukturen müssen wir also schauen lernen, um das Sosein der Gegenstände zu erfassen. Wenn wir einmal eine solche Struktur erschaut haben, dann können wir dieselbe als Modell gebrauchen, um das Sosein der daseienden Gegenstände leichter einzusehen. Jedes Sosein hat immer ein und dieselbe Struktur, durch welche es sich eben von dem anderen Sosein unterscheidet. Auch die daseienden Gegenstände, bei denen das Sosein da ist, erhalten durch diese Strukturen ihre besondere Gestalt. Das Sosein selbst verliert durch diese Strukturen seine Starrheit und Abgeschlossenheit und tritt mit einem anderen Sosein in gewisse Strukturverhältnisse ein.

---



#### 4. Die Struktur des Schönen.

Im' Hippias maior<sup>72)</sup> soll das Sosein des Schönen erfasst werden. Sokrates ersucht den Hippias, ihn recht eingehend über das Schöne selbst, was es den sei, zu belehren: *καί με δίδαξον ἱκανῶς αὐτὸ τὸ καλὸν ὅτι ἐστί.* (Hippias maior 286 d 8, 9). Sokrates präzisiert noch genauer das Problem, indem er an verschiedenen Beispielen zeigt, worauf es ihm bei dieser Untersuchung ankomme. Die Gerechten sind durch die Gerechtigkeit gerecht, folglich ist dieses doch etwas Seiendes, die Gerechtigkeit: *οὐκοῦν ἐστί τι τοῦτο, ἡ δικαιοσύνη.* (Hipp. maior 287 c 4). Ebenso müssen auch die Weisen durch Weisheit weise sein, und alles Gute durch das Gute; wenn sie es aber durch Weisheit und durch das Gute sind, so sind diese doch etwas Seiendes, keineswegs aber etwas Nichtseiendes: *οὔσι γέ τισι τούτοις· οὐ γὰρ δῆπου μὴ οὔσι γε.* (Hipp. maior 287 c 6, 7). Da nun auch alles Schöne durch das Schöne schön ist, so muss dieses Schöne auch etwas Seiendes sein: *ἄρ' οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστί καλὰ; Ναι, τῷ καλῷ. "Οντι γέ τιτι τούτῳ; "Οντι· ἀλλὰ τί γὰρ μέλλει;* (Hipp. maior 287 c 8 — d 2). Das Schöne selbst ist also ein Seiendes mit einem bestimmten Sosein, durch das es sich von dem anderen Seienden, wie Gerechtigkeit, Weisheit und dem Guten, unterscheidet.

Nur dieses Sosein ist etwas Für-sich-Seiendes, das einzelne Gerechte, Weise, Gute und Schöne wird nur durch dieses Sosein zu einem Daseienden. Mehr erfahren wir hier nicht über dieses Sosein und sein Verhältnis zu den einzelnen daseienden Dingen.

Sokrates erläutert seine Frage noch näher. Bei der Untersuchung handelt es sich hier nicht um die Frage, was schön sei, sondern was das Schöne sei: *ἐρωτᾷ γὰρ σε οὐ τί ἐστί καλόν, ἀλλ' ὅτι ἐστί τὸ καλόν.* (Hipp. maior 287 d 11 — e 1). Nicht die einzelnen schönen Dinge soll ihm Hippias anführen, sondern das Sosein des Schönen selbst zu erfassen versuchen.

Raeder<sup>73)</sup> sieht hierin eine Begriffsbestimmung, er meint: „Zu einem Urteil, worin das Schöne Subjekt ist, wird ein Prädikat gesucht, das eben das bezeichnet, was das Schöne ist“. Wir sahen aber schon im Laches, dass eine solche Begriffsbestimmung nur möglich ist, wenn vorher ein Schauen des Soseins stattgefunden hat. Hippias begreift die Fragestellung überhaupt nicht und nennt einzelne schöne Dinge, wie z. B. ein schönes Mädchen. Sokrates weist auf die Relativität alles einzelnen daseienden Schönen hin, Herakleitos<sup>74)</sup> Worte ins Gedächtnis rufend, „dass der schönste Affe hässlich ist, verglichen mit dem Menschengeschlecht“, und „dass der weiseste Mensch, verglichen mit einem Gott, sich wie ein Affe ausnehmen werde, sowohl an Weisheit wie an Schönheit und allem anderen“. Folglich werde auch das schönste Mädchen, mit dem Geschlecht der Götter verglichen, hässlich sein. (Hipp. maior 289 a 2 — b 7). Es gilt aber, das Schöne selbst, durch das auch alles andere erst wohlgeordnet wird und als schön erscheint, sofern eben diese Struktur sich ihm beigesellt, zu erfassen, nicht aber ein schönes Mädchen oder irgendein anderes schönes Ding: *ἐτι δὲ καὶ δοκεῖ σοι αὐτὸ τὸ καλόν, ὃ καὶ τὰλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκείνο τὸ εἶδος, τοῦτ' εἶναι παρθένος ἢ ἵππος ἢ λύρα;* (Hipp. maior 289 d 2—5). Hier an dieser bekannten Stelle begegnet uns wieder der Ausdruck „*εἶδος*“, den wir schon im Euthyphron neben dem Ausdruck „*ἰδέα*“ vorfanden. Obgleich die genauere Datierung der beiden Dialoge sich als fast aussichtslos erwiesen hat, scheint doch der Hippias maior der spätere Dialog zu sein, weil in ihm die Struktur als etwas Seiendes aufgefasst wird, durch das die einzelnen Dinge etwas Daseiendes sind. Dieses „*εἶδος*“ wird nun von den Forschern verschieden gedeutet. Schon Schleiermacher<sup>75)</sup> übersetzt hier *εἶδος* mit „Begriff“: „Das Schöne selbst, wodurch alles andere geschmückt wird und als schön erscheint, wenn jener Begriff ihm zukommt“, *εἶδος* wahrscheinlich als kantische Kategorie auffassend. Denn sonst wäre diese Übersetzung sinnlos. Diese kantische Auffassung tritt am prägnantesten bei Otto Apelt zutage. In seinen „Platonischen Aufsätzen“<sup>76)</sup> finden wir folgendes zu dieser Stelle: „Die Frage ging auf das Wesen der Schönheit, auf den Begriff derselben“. Dazu fügt Apelt zum Verständnis seiner Auffassung folgende Erklärung hinzu:

„Die platonische Philosophie bezeichnet das Verhältnis der Einzeldinge zu den allgemeinen Begriffen, wie es sich im Urteile ausspricht, wo im Subjekt das oder die Einzelwesen, im Prädikat der allgemeine Begriff steht, auf zweierlei Weise: 1. vom Standpunkt der Einzeldinge aus als ein Teilhaben an den Begriffen, 2. vom Standpunkte der Begriffe als ein Hinzutreten des Begriffes zu den Dingen, als ein Zugewesenheit oder Beiwohnen. Beides sagt ganz dasselbe, nur von verschiedenen Seiten aus betrachtet. Das Urteil „diese Handlung ist gerecht“ kann also im platonischen Sinne ebensowohl erläutert werden durch den Satz: „diese Handlung hat Anteil an der Gerechtigkeit“, wie durch den anderen: „Die Gerechtigkeit wohnt dieser Handlung bei“. Genau dieselbe Erklärung gibt Raeder<sup>77)</sup>: „Es gilt aber das Merkmal (*ἐκεῖνο τὸ εἶδος*) herauszufinden, dessen Annäherung (*ἐπειδὴν προσγένηται*) alles andere schön macht“. Das Wort *εἶδος* bezeichnet „hier das den Begriff feststellende Merkmal oder gewissermaßen den Begriff selbst; das Schöne an sich (*αὐτὸ τὸ καλόν*) wird als ein *εἶδος* bezeichnet, das, wenn es sich bei den Dingen einstellt oder gegenwärtig wird, die Wirkung ausübt, dass sie als schön erscheinen. Hierin birgt sich aber nur ein Keim der Ideenlehre“. Unverständlich bleibt es, wie sich ein Begriff selbst bei den Dingen einstellen und dieselben zu irgend etwas machen soll. Nach kantischer Auffassung dürfte man nicht von Dingen, sondern müsste von Erscheinungen sprechen. Sollten aber unter den Dingen „Dinge an sich“ verstanden sein, dann ist es noch unverständlicher, wie sich „der Begriff selbst“ bei „den Dingen selbst“ einstellen und irgendwelche Wirkung auf sie ausüben kann.

Mit „*εἶδος*“ will hier Platon, wie im Euthyphron mit „*εἶδος*“ und „*ἰδέα*“, eine selbständige Struktur des Seienden bezeichnen, ein Sosein, das bei einem Daseienden da sein muss, damit das letztere als wirklich erscheine. Der weitere Gang der Untersuchung bestätigt diese Auffassung. Da Hippias immer törichte Antworten gibt, schlägt Sokrates vor, das Schöne als das „Geziemende an sich“ zu bestimmen: „Das Geziemende an sich und das Sosein des Geziemenden an sich musst du daraufhin prüfen, ob es etwa das Schöne sei“: *αὐτὸ δὲ τοῦτο τὸ πρέπον καὶ τὴν φύσιν αὐτοῦ τοῦ πρέποντος σκοπεῖ εἰ τοῦτο τυγχάνει ὄν τὸ καλόν*. (Hipp. maior 293 e 4, 5). Das Sosein wird hier mit *φύσις* bezeichnet, was noch viel weniger wie *εἶδος* als Begriff

verstanden werden kann. Ritter<sup>78)</sup> versteht anfangs unter *εἶδος* „das begriffliche Merkmal“. Sokrates lasse hier einen Eigenschaftsbegriff bestimmen. Der Inhalt dieser Bestimmung „soll ein *εἶδος* sein, das jedem einzelnen Ding, mit dem es sich verbindet, den Charakter verleiht, der durch das Eigenschaftswort bezeichnet wird. So wird hier *εἶδος* das begriffliche Merkmal“ sein. Aber das *εἶδος* des *καλόν* scheint sich mit dem *αὐτὸ τὸ καλόν* zu decken. Dann „dürfte wohl auch statt *αὐτὸ τὸ πρέπον* gesagt werden *τοῦ πρέποντος τὸ εἶδος*“. Nun wird Ritter stutzig. An der angeführten Stelle wird von dem *αὐτὸ τὸ πρέπον* seine *φύσις* unterschieden. Diese *φύσις*, meint Ritter, muss als Objektives der subjektiven Vorstellung des Begriffes zugrunde liegen, als ein inneres Verhältnis der Dinge, das von uns zum Merkmal ihres Begriffes gemacht wird. Diese Nebeneinanderstellung beider Ausdrücke scheint aber nicht eine Strukturverschiedenheit zu bedeuten, sondern, wie Ritter es selbst zugeben muss, kann *ἡ φύσις αὐτοῦ τοῦ πρέποντος* nur eine nachdrücklichere Bezeichnung für das *πρέπον αὐτό* sein. Dann ist aber *εἶδος* nicht mehr das begriffliche Merkmal, sondern muss „die objektive Grundlage des Dings sein“, oder, wie wir es sagen, das Sosein des Daseienden ausmachen.

Kann nun das „Geziemende an sich“ das gesuchte Sosein des Schönen sein; „durch welches alles schön ist, ob es so erscheine oder nicht“? Denn das Geziemende lässt nach Auffassung des Hippias die Dinge schöner erscheinen als sie sind, lässt sie aber nicht so erscheinen wie sie sind. Es gilt aber, wie eben gesagt, ein solches Sosein zu finden, das bewirkt, dass sie schön sind, gleichviel ob sie so scheinen oder nicht. Denn dies ist es, was wir suchen; wenn wir das Schöne suchen: *οὕτω δὴ, φαμέν, καὶ τὸ καλόν, ὃ καλὰ πάντα ἐστίν, ἅντ' οὖν φαίνεται ἅντε μή, τί ἂν εἴη; τὸ μὲν γὰρ πρέπον οὐκ ἂν εἴη καλλίω γὰρ ποιεῖ φαίνεσθαι ἢ ἔστιν, ὡς ὁ σὸς λόγος, οἷα δ' ἔστιν οὐκ ἐὰ φαίνεσθαι. τὸ δὲ ποιοῦν εἶναι καλὰ, ὅπερ νυνδὴ εἶπον, ἐάντε φαίνεται ἐάντε μή, πειρατέον λέγειν τί ἐστίν· τοῦτο γὰρ ζητοῦμεν, εἴπερ τὸ καλόν ζητοῦμεν.* (Hipp. maior 294 b 4 — c 2).

Das Sosein des Schönen hat also seine bestimmte Struktur, unabhängig davon, ob es uns als schön erscheint oder nicht. Das Geziemende, das nur den schönen Schein bewirkt, kann nicht das gesuchte Schöne sein. Denn dieses bewirkt, dass die Dinge wirklich schön sind. Ein und dasselbe ist weder imstande,

zu bewirken, dass die Dinge zugleich schön scheinen und auch schön sind, noch dass sie irgend etwas anderes sind: *εἶναι γὰρ ἐκεῖνό γε ποιεῖ, φαίνεσθαι δὲ καὶ [ποιεῖν] εἶναι οὐ μόνον καλὰ οὐκ ἂν ποτε δύναιτο τὸ αὐτό, ἀλλ' οὐδὲ ἄλλο ὁτιοῦν*. (Hipp. maior 294 e 2—4).

Jede Struktur kann sich also nur immer auf ein und dieselbe Weise offenbaren, es kann sich im bestimmten Dasein jedesmal nur ein bestimmtes Sosein verwirklichen, welches im Dasein eine besondere Struktur znm Ausdruck bringt. Das Schöne kann bewirken, dass ein Ding schön ist, aber nicht dass es schön scheint, denn Schön-sein und Schön-scheinen sind ihrem Sosein nach verschieden, weil Sein und Scheinen von grundverschiedener Struktur ist.

Das Geziemende, wenn es nur den schönen Schein bewirkt, muss also etwas von dem Schönen Verschiedenes sein, und die Struktur des Schönen bleibt wie bisher unerkannt.

Da schlägt Sokrates etwas anderes vor: das Schöne soll das sein, was brauchbar ist: *τοῦτο γὰρ δὴ ἔστω ἡμῖν καλόν, ὃ ἂν χρήσιμον ᾖ*. (Hipp. maior 295 c 3). Das Brauchbare ist aber das, was das Gute bewirkt; dann ist das, was brauchbar ist und etwas Gutes zu bewirken vermag, nichts anderes als das Schöne: *ἀλλ' ἄρα τοῦτ' ἦν ἐκεῖνο, ὃ Ἰππία, ὃ ἐβούλετο ἡμῶν ἡ ψυχὴ εἰπεῖν, ὅτι τὸ χρήσιμόν τε καὶ τὸ δυνατόν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν τι ποιῆσαι, τοῦτ' ἐστὶ τὸ καλόν*; (Hipp. maior 296 d 7 — e 1).

Folglich scheint auf Grund der vorstehenden Untersuchung das Schöne in einem strukturhaften Verhältnis zu dem Guten zu stehen, nämlich wie ein Vater zu seinem Sohne: *ἐν πατρός τινος ἰδέα εἶναι τό καλόν τοῦ ἀγαθοῦ*. (Hipp. maior 297 b 6, 7).

Da aber Vater und Sohn nicht dasselbe sind, sondern jeder sein besonderes Sosein hat, so müssen auch das Schöne und das Gute in ihrem Sosein verschieden sein und können nicht zusammenfallen<sup>79</sup>). Folglich ist das Schöne nicht das Brauchbare, das etwas Schönes zu bewirken vermag. Aber Vater und Sohn sind ihrem Sosein nach andererseits unlöslich miteinander verbunden; löst man diese Bindung, so erkennt man nicht ihr wahres Sosein. Wenn das Schöne und das Gute in einem ähnlichen Verhältnis zueinander stehen, müssen beide miteinander irgendwie verbunden sein. Aber wie ist es möglich und in welcher Weise vollzieht sich diese Bindung? Platon kann hier darüber gar keine Antwort geben und lehnt deshalb kategorisch jeg-

liche Bindung ab. Das Verhältniß eines Soseins zu einem anderen scheint ihm noch ein Unüberbrückbares zu sein, obgleich das angeführte Beispiel vom Vater und Sohn schon die Ahnung gewisser Seinsverhältnisse andeuten lässt.

Es entstehen also Schwierigkeiten, die Platon noch eine lange Zeit verfolgen und erst in der späteren Zeit, am klarsten im Sophistes, ihre endgültige Lösung finden. Nicht so unberechtigt bemerkt deshalb Hippias: „Du, Sokrates, betrachtetest aber nicht die Dinge in ihrem vollen Zusammenhange, ebensowenig wie die, mit denen du zu reden gewohnt bist. Vielmehr klopft ihr nur so an den Dingen herum, indem ihr das Schöne herausgreift und das einzelne Seiende in euren Reden zerstückelt. So kommt es, dass ihr die grossen und durchgängigen Strukturzusammenhänge des Seins unbeachtet lasst“: ἀλλὰ γὰρ δὴ σὺ, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς, οὐδ' ἐκεῖνοι οἷς σὺ εἰώθας διαλέγεσθαι, κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες τὸ καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες. διὰ ταῦτα οὕτω μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκὴ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα. (Hipp. maior 301 b 2—7)<sup>80</sup>).

Dass es sich bei diesem Suchen nach dem Schönen um Seinsstrukturen, nicht etwa um Begriffsverhältnisse handelt, zeigt auch der letzte Versuch das Schöne zu erfassen. Das Schöne soll das durch Augen und Ohren uns zukommende Angenehme sein: τὸ καλὸν ἐστὶ τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ δι' ὄψεως ἡδύ. (Hipp. maior 298 a 6, 7). Der ganze Gang der Untersuchung in allen seinen Einzelheiten ist für uns belanglos. Nur folgende wichtige Erwägungen müssen hervorgehoben werden.

Da das Angenehme nicht deshalb schön ist, weil es durch ein spezifisches Organ vermittelt wird, so müssen beide Arten des Angenehmen etwas Gemeinsames, Gleiches an sich haben, was eben bewirkt, dass sie schön sind, und was sowohl beiden zusammen zukommt, wie auch jedem von beiden einzeln: ἔχουσιν ἄρα τι τὸ αὐτὸ ὃ ποιεῖ αὐτὰς καλὰς εἶναι, τὸ κοινὸν τοῦτο, ὃ καὶ ἀμφοτέραις αὐταῖς ἔπεστι κοινῇ καὶ ἑκατέρᾳ ἰδίᾳ. οὐ γὰρ ἂν που ἄλλως ἀμφοτέραι γε καλαὶ ἦσαν καὶ ἑκατέρᾳ. (Hipp. maior 300 a 9 — b 2). Dieses „Gemeinsame“, „Gleiche“ ist nicht, wie Apelt übersetzt, ein gemeinsames gleiches Merkmal, sondern bedeutet ein bestimmtes Sosein, das beiden daseienden Funktionen zugrunde liegt. Sonst könnte Hippias unmöglich erwidern, dass Sokrates annehme, es gebe eine Seinsweise oder ein Sosein,

das von besagten beiden zusammen gilt, von jedem einzelnen für sich aber nicht, oder andererseits von jedem einzelnen von beiden für sich, von beiden zusammen aber nicht: *καὶ νῦν τοσοῦτόν σε λέληθεν, ὥστε οἶε εἶναι τι ἢ πάθος ἢ οὐσίαν*. (Hipp. maior 301 b 7, 8). Es kann also darüber gar kein Zweifel herrschen, dass hier Seinsverhältnisse einer Untersuchung unterzogen werden, dass aber nicht, wie Apelt<sup>81)</sup> meint, „eine Unterscheidung von Geschlechtsbegriffen und Zahlbegriffen in ergötzlicher Form und Anwendung vorgeführt wird“. Aber wie verhält sich dieses Sosein zu den daseienden Funktionen? Können hier allgemeingültige Seinsstrukturen aufgedeckt werden? Sokrates scheint es nicht der Fall zu sein. Denn gemäss dem durchgängigen Strukturverhältnis des Seins ergibt es sich bald, dass das, was beides zusammen ist, auch jedes für sich sein muss, und was jedes von beiden für sich ist, auch beide zusammen sein müssen: *οὐ γὰρ οἶόν τε διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας κατὰ Ἰππίαν ἄλλως ἔχειν, ἀλλ' ὁ ἂν ἀμφοτέρα ἦ, τοῦτο καὶ ἐκάτερον, καὶ ὁ ἐκάτερον, ἀμφοτέρα εἶναι*. (Hipp. maior 301 e 3—5). Bald aber zeigt es sich wieder, dass das, was jedem von ihnen beiden für sich als Seinsweise zukommt, beiden zusammen nicht zukommt, oder zwar beiden zusammen zukommt, jedem einzelnen aber nicht: *ὅτι τυχάνοιεν ἐκάτερα μὲν αὐτῶν εἶναι πεπονθυῖα, ἀμφοτέρας δὲ μή, ἢ ἀμφοτέρας μὲν, ἐκάτερα δὲ μή, ἀλλ' ἐκείνῳ ᾧ ἀμφοτέρας τε καὶ ἐκάτερα*. (Hipp. maior 302 c 1—3).

Der Dialog schliesst scheinbar ergebnislos, zeigt aber doch, in welcher Richtung Platons Entwicklung sich vollzieht. Wie im Euthyphron, wird das Sosein der Gegenstände als *εἶδος* und *ιδέα*, als Strukturen bezeichnet. Platon spricht hier aber weniger von einem Schauen dieser Strukturen, sondern versucht die allgemeinen Strukturzusammenhänge des Seins aufzudecken. Als wichtiges Ergebnis dieser Untersuchung ergibt sich ihm, dass das Sosein nicht nur die Struktur der daseienden Gegenstände ausmacht, sondern dass es auch untereinander in bestimmte Strukturverhältnisse eintreten muss. Diese Bindungen des Soseins mit einem anderen Sosein erweisen sich in der Deskription als unbedingt notwendig, stossen aber bei der Erfassung im Dasein noch auf unauflösliche Schwierigkeiten<sup>82)</sup>.

## 5. Die Struktur der Freundschaft.

Wie in den bisher behandelten Dialogen, ist auch im *Lysis*<sup>83)</sup> die Untersuchung einem der Sittlichkeit entnommenen Thema, der Freundschaft, *φιλία*, gewidmet. Dieses Thema stand im Brennpunkt des antiken Gemeinschaftslebens, ihm gab sich Sokrates voll hin, denn lieber wünschte er sich einen guten Freund als die beste Wachtel oder den besten Hahn in der Welt, und, beim Zeus! — viel lieber als Pferd und Huhn. (*Lysis* 211 e 1—6). Und später erreichte die Behandlung dieses Themas ihren Höhepunkt in dem philosophischen Eros des *Symposium* und *Phaidros*.

Das Sosein der Freundschaft soll erfasst werden, aber trotz aller angewandten Mühe gelingt dieses nicht, der Dialog endet in lauter Aporien, so dass auch hierin eine nahe, rein formelle Übereinstimmung mit den anderen Jugenddialogen Platons vorherrscht. Trotz des negativen Resultats finden wir in ihm doch nicht unwesentliche Züge für „die Beurteilung der Frühzeit der platonischen Schriftstellerei“, Arnim<sup>84)</sup> sieht sogar den *Lysis* als für die platonische Frage überhaupt äusserst bedeutsam an.

Nach dem protreptischen Gespräch mit *Lysis*, in dem, nach Arnim<sup>85)</sup>, wie in den anderen Jugenddialogen „eine apologetische Tendenz bezüglich des Sokrates unverkennbar ist“, beginnt die eigentliche Untersuchung über das Sosein der Freundschaft. Wer ist der Freund, wer liebt oder wer geliebt wird? *ἐπειδὴν τις τινα φιλεῖ, πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται, ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος· ἢ οὐδὲν διαφέρει;* (*Lys.* 212 a 8 — b 2). In beiden Fällen ergibt sich ein widerspruchsvolles Resultat. Deshalb weist Sokrates auf einen Ausspruch der alten Weisen hin, dass das Gleiche notwendigerweise immer mit dem Gleichen befreundet sei: *τὸ ὁμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη εἶναι φίλον εἶναι.* (*Lys.* 214 b 3, 4). Aber dies ist zum mindesten paradox gesagt, denn der eigentliche Sinn der Behauptung ist wohl der, die Guten seien einander gleich und befreundet, die Schlechten dagegen seien niemals einander gleich, nicht einmal



sich selbst. Was aber nicht sich selbst gleich und nicht mit sich übereinstimmend ist, das kann schwerlich mit einem andern gleichartig und befreundet werden:  $\delta \delta \epsilon \alpha \upsilon \tau \acute{o} \alpha \upsilon \tau \tilde{\omega} \alpha \nu \acute{o} \mu \iota \omicron \nu \epsilon \tilde{\iota} \eta \kappa \alpha \iota \delta \iota \acute{\alpha} \phi \omicron \rho \omicron \nu$ ,  $\sigma \chi \omicron \lambda \tilde{\eta} \gamma \epsilon \tau \tilde{\omega} \acute{\alpha} \lambda \lambda \omega \delta \mu \omicron \iota \omicron \nu \tilde{\eta} \phi \acute{\iota} \lambda \omicron \nu \gamma \acute{\epsilon} \nu \omicron \iota \tau' \acute{\alpha} \nu$ . (Lys. 214 d 1 — 3). Folglich haben die Urheber und Anhänger dieses Ausspruchs in etwas verschleierter Redeweise ( $\alpha \iota \nu \acute{\iota} \tau \tau \omicron \nu \alpha \iota$ ) ausdrücken wollen, dass einzig und allein der Gute dem Guten Freund sei, der Schlechte dagegen weder mit dem Guten noch mit dem Bösen jemals zur wahren Freundschaft gelange:  $\tau \omicron \upsilon \tau \omicron \tau \omicron \iota \nu \nu \alpha \iota \nu \acute{\iota} \tau \tau \omicron \nu \alpha \iota$ ,  $\acute{\omega} \varsigma \acute{\epsilon} \mu \omicron \iota \delta \omicron \kappa \omicron \upsilon \tilde{\sigma} \alpha \nu$ ,  $\tilde{\omega} \acute{\epsilon} \tau \alpha \tilde{\iota} \rho \epsilon$ ,  $\omicron \iota \tau \acute{o} \delta \mu \omicron \iota \omicron \nu \tau \tilde{\omega} \delta \mu \omicron \iota \omega \phi \acute{\iota} \lambda \omicron \nu \lambda \acute{\epsilon} \gamma \omicron \nu \tau \epsilon \varsigma$ ,  $\acute{\omega} \varsigma \delta \acute{\alpha} \gamma \alpha \theta \acute{\omicron} \varsigma \tau \tilde{\omega} \acute{\alpha} \gamma \alpha \theta \tilde{\omega} \mu \acute{\omicron} \nu \omicron \varsigma \mu \acute{\omicron} \nu \omega \phi \acute{\iota} \lambda \omicron \varsigma$ ,  $\delta \delta \acute{\epsilon} \kappa \alpha \kappa \acute{\omicron} \varsigma \omicron \tilde{\upsilon} \tau \epsilon \acute{\alpha} \gamma \alpha \theta \tilde{\omega} \omicron \tilde{\upsilon} \tau \epsilon \kappa \alpha \kappa \tilde{\omega} \omicron \tilde{\upsilon} \delta \acute{\epsilon} \rho \omicron \tau \epsilon \epsilon \iota \varsigma \acute{\alpha} \lambda \eta \theta \tilde{\eta} \phi \iota \lambda \acute{\iota} \alpha \nu \acute{\epsilon} \rho \chi \epsilon \tau \alpha \iota$ . (Lys. 214 d 3—7). Das Gleiche kann aber doch wohl kaum dem Gleichen Freund sein, insofern es ihm gleichartig ist. Worin würde der Nutzen eines solchen Freundseins bestehen? Einen Nutzen kann das Gleiche wohl kaum dem Gleichen bringen, jeden Schaden aber müsste es sich selbst zufügen. Ebensowenig könnte der Gute dem Guten Freund sein, insofern er ihm gleich ist. Dieses Freundsein könnte nur stattfinden, insofern er gut ist. Der Gute, insofern er gut ist, genügt sich aber doch selbst und bedarf in diesem Selbstgenugsein keines andern. Aber auch die entgegengesetzte Annahme, der höchste Grad des Gegensatzes sei gerade die Bedingung wahrer Freundschaft, erweist sich bei genauer Untersuchung als unhaltbar. Also bleibt nur die einzige Möglichkeit übrig, dass nur dem Guten und nichts anderem das weder Gute noch Schlechte befreundet werden kann:  $\tau \tilde{\omega} \acute{\alpha} \gamma \alpha \theta \tilde{\omega} \acute{\alpha} \rho \alpha \tau \acute{o} \mu \acute{\eta} \tau \epsilon \acute{\alpha} \gamma \alpha \theta \acute{\omicron} \nu \mu \acute{\eta} \tau \epsilon \kappa \alpha \kappa \acute{\omicron} \nu \mu \acute{\omicron} \nu \omega \mu \acute{\omicron} \nu \omicron \nu \sigma \upsilon \mu \beta \alpha \acute{\iota} \nu \epsilon \iota \gamma \acute{\iota} \gamma \nu \epsilon \sigma \theta \alpha \iota \phi \acute{\iota} \lambda \omicron \nu$ . (Lys. 216 e 7 — 217 a 2).

Diesen letzteren Satz begründet Platon noch näher durch weitere Bestimmungen, bei deren Entwicklung der Terminus „ $\pi \alpha \rho \omicron \upsilon \sigma \acute{\iota} \alpha$ “ gebraucht wird, der später in Platons Seinslehre, der sogenannten Ideenlehre, von grundlegender Bedeutung geworden ist, aber leider auch viele Missverständnisse hervorgerufen hat.

Der Gang der Erörterung ist kurz folgender.

Das weder Gute noch Schlechte wird dem Guten Freund infolge des Dabeiseins des Schlechten:  $\tau \acute{o} \mu \acute{\eta} \tau \epsilon \kappa \alpha \kappa \acute{\omicron} \nu \acute{\alpha} \rho \alpha \mu \acute{\eta} \tau' \acute{\alpha} \gamma \alpha \theta \acute{\omicron} \nu \phi \acute{\iota} \lambda \omicron \nu \gamma \acute{\iota} \gamma \nu \epsilon \tau \alpha \iota \tau \omicron \tilde{\upsilon} \acute{\alpha} \gamma \alpha \theta \acute{\omicron} \nu \delta \iota \acute{\alpha} \kappa \alpha \kappa \acute{\omicron} \nu \pi \alpha \rho \omicron \upsilon \sigma \acute{\iota} \alpha \nu$ . (Lys. 217 b 4—6). Nun ist aber einiges auch so beschaffen, wie das, was dabei ist, anderes wiederum nicht:  $\lambda \acute{\epsilon} \gamma \omega \gamma \acute{\alpha} \rho \omicron \tau \iota \acute{\epsilon} \nu \alpha \mu \acute{\epsilon} \nu \omicron \iota \omicron \nu$

ἂν ἢ τὸ παρόν, τοιαῦτά ἐστι καὶ αὐτά, ἔνια δὲ οὐ. (Lys. 217 c 3, 4).  
 Wollte man z. B. irgendeinen Gegenstand mit einer Farbe an-  
 streichen, so ist die aufgestrichene Farbe da bei dem damit ge-  
 färbten Gegenstande: ὥσπερ εἰ ἐθέλοι τις χρώματι τῷ ὀτιοῦν  
 [τι] ἀλεῖναι, πάρεστίν που τῷ ἀλειφθέντι τὸ ἐπαλειφθέν. (Lys. 217  
 c 4—6). Wenn aber jemand blondes Haar mit Bleiweiss färben  
 würde, dann würde es nicht wirklich weiss werden, sondern  
 bloss so erscheinen und, wenn auch die weisse Farbe dabei ist,  
 weder weiss noch schwarz sein: ἀλλ' ὁμῶς οὐδέν τι μᾶλλον ἂν  
 εἶεν λευκαί πω, ἀλλὰ παρούσης λευκότητος οὔτε τι λευκαί οὔτε μέ-  
 λαιναί εἰσιν. (Lys. 217 d 4—6). Wenn dagegen das Alter dem  
 Haar die weisse Farbe verleiht, dann hat es wirklich dieselbe  
 Seinsweise erhalten wie das, was bei ihm dabei ist, es ist  
 durch das Dabeisein des Weissen weiss: ἐγένοντο οἷόνπερ τὸ πα-  
 ρόν, λευκοῦ παρούσις λευκαί. (Lys. 217 d 8 — e 1). So muss auch  
 das weder Schlechte noch Gute in gewissen Fällen trotz des  
 Dabeiseins des Schlechten (κακοῦ παρόντος, Lys. 217 e 5) noch  
 nicht schlecht geworden sein, in anderen Fällen ist es dagegen  
 dem Schlechten schon gleichartig geworden. Nur die erstere  
 Art des Dabeiseins des Schlechten erweckt bei dem weder Schlech-  
 ten noch Guten das Verlangen nach dem Guten: οὐκοῦν ὅταν  
 μήπω κακὸν ἢ κακοῦ παρόντος, αὕτη μὲν ἢ παρουσία ἀγαθοῦ αὐ-  
 τὸ ποιεῖν ἐπιθυμεῖν. (Lys. 217 e 6—8). Denn wäre es selbst  
 schlecht geworden, dann fehlte ihm als Schlechtem, wie vorher  
 gezeigt wurde, jegliche Bindung mit dem Guten, denn mit dem  
 Schlechten war das Gute nicht befreundet: φίλον δὲ ἀγαθῷ κα-  
 κὸν οὐκ ἦν. (Lys. 218 a 1, 2). Diese Wahrheit dehnt Platon  
 auf die Weisheitsliebe (φιλοσοφία) aus und spricht dabei Gedanken  
 aus, die im Symposium in der Sokratesrede wieder anklingen.  
 Der bereits Weise sucht nicht mehr nach Weisheit, mag es  
 nun ein Gott oder ein Mensch sein: τοὺς ἤδη σοφοὺς μηκέτι φιλοσο-  
 φεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποι εἰσιν οὗτοι. (Lys. 218 a 2—4). Aber  
 auch der Unwissende ist kein Weisheitsfreund, denn kein  
 schlechter und ungelehriger Mensch sucht nach Weisheit. Also  
 Weisheitsliebende — Philosophen — sind nur solche Unwis-  
 sende, die sich bewusst sind, dass sie nicht wissen, was sie  
 nicht wissen, und darum streben sie auch nach der Weisheit:  
 λείπονται δὴ οἱ ἔχοντες μὲν τὸ κακὸν τοῦτο, τὴν ἄγνοιαν, μήπω  
 δὲ ὅπ' αὐτοῦ ὄντες ἀγνώμονες μηδὲ ἀμαθεῖς, ἀλλ' ἔτι ἡγρόμενοι μὴ  
 εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν. διὸ δὴ καὶ φιλοσοφοῦσιν οἱ οὔτε ἀγαθοὶ οὔτε

κακοὶ πῶ ὄντες, ὅσοι δὲ κακοὶ οὐ φιλοσοφοῦσιν, οὐδὲ οἱ ἀγαθοὶ· οὔτε γὰρ τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου οὔτε τὸ ὁμοίον τοῦ ὁμοίου φιλον ἡμῖν ἐφάνη ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις. (Lys. 218 a 6 — b 5).

Platon spricht an dieser Stelle von einem Dabeisein eines Soseins, denn anders kann man den Sinn seiner Ausführungen nicht deuten. Dieses Sosein wird allgemein als ein Übel bezeichnet, bald als Krankheit, bald als Unwissenheit, jedenfalls als eine solche Struktur, deren Dabeisein den betreffenden Gegenstand schlecht machen kann. Andererseits ist es auch die Ursache davon, dass in uns ein Suchen nach einem diesem Übel entgegengesetzten Guten entsteht, dessen Sosein sich wohl meist aus von uns unabhängigen Gründen in einem bestimmten Daseienden verwirklichen kann, aber in gewissen Fällen, wie bei der Weisheit, durchaus von uns abhängig ist. Wenn wir unsere Unwissenheit einsehen, dann tritt zu unserem subjektiven Zustande, dem Unbehagen des Nichtwissens, ein Streben nach einem objektiven Sachverhalte hinzu, damit dieses Sosein — in diesem Fall die Weisheit — sich mit uns, dem daseienden Subjekte, verbinde und hiermit zugleich den Durst der Unwissenheit stille. Eine alte sokratische Weisheit, wie wir es schon vorher zu zeigen versucht haben. In der Erläuterung zu dieser Stelle spricht Platon auch von der „Weissheit“, durch deren Dabeisein die Gegenstände weiss werden. Bei diesem Beispiel handelt es sich um Gründe und Ursachen des realen Geschehens, und somit erweist es sich, dass der junge Platon sein Augenmerk nicht nur auf sittliche Probleme gerichtet hat.

Unverständlich ist es, wenn hier Raeder<sup>86)</sup> von einem Begriff spricht, der, wenn er bei einem Dinge anwesend ist, diesem dadurch die von ihm ausgedrückte Eigenschaft gibt. Noch weniger kann man sich mit Kühnemann<sup>87)</sup> einverstanden erklären, der behauptet: „Wir finden uns hier in einem dichten Gestrüpp von Abstraktionen“. Arnim<sup>88)</sup> dagegen sieht hier in der κακοῦ παρουσία einen Realgrund der Liebe. Für ihn ist „sie interessant als ein Keim der Lehre von der Parusie der Idee, obgleich die Formulierung nicht von solcher Art ist, dass wir mit Sicherheit schliessen könnten, Plato glaubte bereits, als er den Lysis schrieb, an die objektive Realität der εἶδη“. Gewiss, wenn man unter objektiver Realität der εἶδη eine zeitliche und räumliche Getrenntheit der εἶδη versteht, und

damit auf Aristoteles' berüchtigte Zweiweltentheorie zurückkommt, dann findet sich hier im *Lysis* jedenfalls noch keine Spur davon. Platon sucht wohl im *Lysis* nach einem Grunde des Daseienden, der aber mehr Wesensgrund als Realgrund ist, und findet ihn in einem Seienden, das von ihm im *Lysis* nicht näher bezeichnet wird. Es hat sich aber schon als ein gestalthaftes Gebilde (*εἶδος*), als eine Struktur erwiesen. Wir haben dieses mit „Sosein“ wiedergegeben und haben dargelegt, dass das Dabeisein dieses Soseins erst dem Daseienden Sein und Sinn verleiht.

Im Lauf der Untersuchung erhebt sich bald eine neue Schwierigkeit, deren Behandlung weite Ausblicke auf Platons Entwicklung gestattet.

Der Kranke liebt die Heilkunst um der Gesundheit willen. Da nun ihm auch die Gesundheit lieb ist, muss man weiter fragen, weswegen sie lieb ist. Und auch dieses wird wieder lieb sein wegen eines anderen, das ihm auch lieb ist. Damit uns nun bei dieser Art der Untersuchung der Atem nicht ausgehe, müssen wir zu einem Anfang zu gelangen suchen, der sich nicht mehr auf ein anderes Liebenswertes bezieht, sondern auf jenes selbst geht, dass das ursprüngliche Liebenswert ist, um dessentwillen wir auch erst alles andere für liebenswert erklären: *ἀρ' οὖν οὐκ ἀνάγκη ἀπειπεῖν ἡμᾶς οὕτως ἰόντας ἢ ἀφικέσθαι ἐπὶ τινα ἀρχήν, ἢ οὐκέτ' ἐπανοίσει ἐπ' ἄλλο φίλον, ἀλλ' ἤξει ἐπ' ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν πρῶτον φίλον, οὗ ἕνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαιμέν πάντα φίλα εἶναι*; (*Lys.* 219 c 5 — d 2). Um also einem regressus in infinitum zu entgehen, nimmt Platon ein erstes und unbedingtes Liebenswertes an, um dessentwillen erst alles andere uns liebenswert ist. Alle anderen Dinge, die wir als liebenswert bezeichnen, sind uns liebenswert, weil sie Abbilder des ersten Liebswerten sind, die uns täuschen, während es selbst das ursprüngliche „wahrhafte Liebenswert“ ist: *τοῦτο δὴ ἐστὶν ὃ λέγω, μὴ ἡμᾶς τὰλλα πάντα ᾧ εἵπομεν ἐκεῖνον ἕνεκα φίλα εἶναι, ὥσπερ εἶδωλα ἅττα ὄντα αὐτοῦ, ἐξαπατᾷ, ἣ δ' ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον*. (*Lys.* 219 d 2—5).

In dieser Stelle sieht Berndt<sup>89)</sup> den positiven Ertrag des *Lysis*. „Das Wesen der Freundschaft besteht in dem durch Unvollkommenheit des weder Guten noch Schlechten, d. h. des relativ Guten begründeten Streben desselben nach dem absolut Guten (*πρῶτον φίλον*), als dem um seiner selbst willen

Erstrebenswerten. Auf das menschliche Leben angewandt ist demnach, da alle Tüchtigkeit auf Wissen beruht, die Freundschaft das gemeinsame Streben relativ guter Menschen nach Weisheit oder die Gemeinschaft derselben in der Philosophie (d. h. der sokratisch-platonischen Art des Philosophierens).“

Für unsere Untersuchung ist dieses nicht so wesentlich. Mit Recht bemerkt Arnim<sup>90)</sup>, dass „wir uns hier unzweifelhaft auf dem Boden des allereigentlichsten Platonismus“ befinden. Das *πρῶτον φίλον* ist aber für Arnim „nur ein Begriff des finis bonorum, des τέλος, des höchsten Guten, oder wenigstens des δι' αὐτὸ αἰρετόν“. Dieser Begriff werde, als höchstes Ziel alles Strebens der Lebewesen, als τὸ ἀγαθόν bezeichnet, wobei unter τὸ ἀγαθόν schon hier die Idee des Guten zu verstehen sei, denn „das Objekt des ἐπιθυμεῖν und βούλεσθαι könnte etwas bloss Gedachtes, ein Erzeugnis der Phantasie sein, das Objekt des φιλεῖν ist notwendig etwas Reales“. Ein einzelnes irdisches Gut könne also nicht gemeint sein, es müsse sich also um das αὐτὸ τὸ ἀγαθόν handeln. Den Schlussworten Arnims ist durchaus beizustimmen: „Plato hat die Ideenlehre oder doch wenigstens den ersten Keim derselben bereits empfangen; aber er äussert sich über seinen Gedanken vorläufig noch nicht in einer Form, die dessen Tragweite erkennen lässt“.

Dieses *πρῶτον φίλον* ist jedenfalls kein Begriff, sondern, wie Arnim es selbst zugeben muss, das allerrealste Sein, auf welches alles andere Seiende sich beziehen muss, es hat mit den daseienden Dingen nichts gemein, denn jene sind liebenswert nicht um ihrer selbst willen: τὸ ἄρα φίλον ἡμῖν ἐκεῖνο, εἰς ὃ ἐτελεύτα πάντα τὰ ἄλλα — ἔνεκα ἑτέρου φίλον φίλα ἔφαμεν εἶναι ἐκεῖνα — οὐδὲν [δὲ] τούτοις ἔοικεν. (Lys. 220 d 8 — e 2)<sup>91)</sup>.

Es ist also das Gute an sich, welches begehrt wird, weil es gut ist, und nicht etwa gut ist, weil es begehrt wird. Dieses erste Liebenswerte ist also ein Sein, das seine Struktur für sich hat, alles andere Liebenswerte hat ein Sein nur insoweit dieses *πρῶτον φίλον* dabei ist. Arnim<sup>92)</sup> muss dieses zugestehen, sieht aber darin nur eine Auswirkung der intellektualistischen Denkrichtung Platons. Platon „kam es darauf an, die Werte als objektiv in der Natur der Dinge enthaltene Realitäten zu erweisen. Sind sie das, dann kann man sie erkennen und der Erkenntnis den Willen anpassen, d. h. das erstreben, was die Vernunft als wertvoll erkannt hat. Sind dagegen die

Werte nur die jedesmaligen Gegenstände unserer wechselnden Triebe und Begierden, dann gibt es keine objektiven, dauernden und für das Denken erkennbaren Werte. Dann ist das, was ein Mensch begehrt, wertvoll, aber nur für ihn, nur weil er es begehrt, nur solange er es begehrt (221 d *τότε ὅταν ἐπιθυμῇ*)“.

Platon kam es nur darauf an, das Sosein aller Gegenstände zu erklären; auch die Werte sind Gegenstände, die wir vorfinden und die von uns erklärt werden müssen. Als Gegenstände sind die Werte etwas Seiendes, und Seiendes wiederum kann nur erklärt werden, wenn es gelingt seine Struktur zu erfassen, das es gestaltende Sosein zu erkennen. Platon kann aber mit den bisherigen Erkenntnismitteln dieses nicht erkennen geschweige denn erfassen, und deshalb verläuft der Lysis resultatlos. Es treten nämlich gewisse, fürs erste noch unüberwindliche Schwierigkeiten auf, wenn man solche Strukturen annimmt. Eine solche Struktur — Platon nennt hier wiederum das *πρῶτον φίλον* — kann doch nicht nur der anderen Dinge wegen da sein, sie muss doch ein Sein haben, dessen Sosein sich selbst genügt. Nun ergab sich aber, dass das, was den Menschen liebenswert ist, nur um des *πρῶτον φίλον* liebenswert ist, das *πρῶτον φίλον* aber wegen des Dabeiseins eines Schlechten, ihm Feindlichen liebenswert ist, ist dieses Schlechte verschwunden, so ist es uns nicht mehr liebenswert: *ταῦτα μὲν γὰρ φίλον ἔνεκα φίλα κέκληται, τὸ δὲ τῷ ὄντι φίλον πᾶν τοῦναντίον τούτου φαίνεται πεφονκός· φίλον γὰρ ἡμῖν ἀνεφάνη ὃν ἐχθροῦ ἔνεκα, εἰ δὲ τὸ ἐχθρὸν ἀπέλθοι, οὐκέτι, ὡς ἔοικ', ἔσθ' ἡμῖν φίλον.* (Lys. 220 e 2—5). Wie kann aber so etwas vor sich gehen? Das Sein des *πρῶτον φίλον* muss doch immer die gleiche Struktur haben, ob es liebenswert ist oder nicht. Ausserdem ist wohl schwerlich anzunehmen, dass wenn das Schlechte nicht mehr vorhanden ist, damit auch das Begehren aufhört. Denn das Begehren richtet sich immer auf das, was einem fehlt und entzogen ist, also nach Platon auf etwas, was eigentlich unsere Struktur ausmacht: *τὸ δ' ἐνδεές ἄρα φίλον ἐκείνου οὗ ἂν ἐνδεές ᾖ; Δοκεῖ μοι. Ἐνδεές δὲ γίνεται οὗ ἂν τι ἀφαιρῇται. Πῶς δ' οὗ; Τοῦ οἰκείου δή, ὡς ἔοικεν, ὃ τε ἔρωσ καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυχάνει οὕσα, ὡς φαίνεται, ὃ Μενέξενέ τε καὶ Λύσι. Συνεφάτην.* (Lys. 221 e 1—5).

Wir können also nur nach so etwas suchen, womit wir

seinsverwandte sind, dessen Struktur irgendwie mit unserer Seinsverfassung verknüpft ist. Hierin liegt eine ontische Wahrheit, aber nicht, wie Kühnemann<sup>93)</sup> meint, eine psychologische Erklärung vom Ursprung der Philosophie. Denn was hat folgende Erörterung mit Psychologie gemein? „Wenn wir nun die Weisheit und ihren Inhalt, das Gute, erstreben, so erscheinen Weisheit und das Gute als zu unserer Natur gehörig, das Streben nach ihnen entspringt in dem Bedürfnis eines Mangels unserer Natur.“ Diese Erörterung erweist sich vielmehr als eine Strukturdeskription, die zeigt, dass zwischen dem Sosein und den daseienden Dingen, bei denen es dabei ist, eine bestimmte Strukturgemeinschaft herrschen muss, da anderenfalls zwischen ihnen überhaupt keine Bindung möglich ist. Diese Strukturgemeinschaft wird im Lysis in deskriptiven Analysen aufgedeckt. Allgemeine Richtlinien der bisherigen Untersuchungen werden beibehalten. Sosein und Dasein treten in immer engere Strukturverhältnisse ein. Tiefe Schichtungen des Seins treten offen zutage, aber die Bindungen dieser einzelnen Schichten unter- und miteinander entziehen sich noch Platons heissen Bemühungen. Sein titanenhaftes Ringen nach einer Grundlegung aller Philosophie hat wenigstens schon die sichere Richtung erfasst.

---

## 6. Die Struktur der Tugend.

Schon im *Laches* <sup>94)</sup> wurde festgestellt, dass man wissen müsse, was denn eigentlich Tugend sei. Wenn man nicht wüsste, was Tugend ist, könnte man auch keinen Rat erteilen, auf welche Weise sich den Seelen der Söhne Tugend beigesellen und sie besser machen könne. Die Untersuchung über die Struktur der Tugend wurde aber vorläufig zurückgestellt als eine zu umfangreiche Aufgabe; zunächst sollte nur an einem Teil von ihr festgestellt werden, ob man fähig sei, sie zu begreifen. Und nun wird, wie wir sahen, versucht, die Struktur der Mannheit zu erfassen. Jedenfalls tritt hier schon als etwas Sicheres zutage, dass neben der Tugend selbst noch einzelne Tugenden bestehen. Zum Schluss des *Laches* (198 a) werden ausser der Mannheit folgende besondere Tugenden erwähnt: die Sophrosyne und die Gerechtigkeit, später wird noch die Frömmigkeit hinzugefügt. Aber die Frage des Verhältnisses der einzelnen Tugenden zueinander und zu der Tugend selbst wird hier nicht entschieden. Diese Probleme haben Platon lange Zeit in Anspruch genommen, besonders da ihm Sokrates' Lehre — Tugend sei Wissen — viele Widersprüche zu enthalten schienen. Denn wenn Tugend wirklich nur Wissen ist, dann müsste das Wissen uns auch belehren können, was die Tugend ist, und zugleich auch fähig machen, die Tugend zu lehren. Hierin liegt eines der tiefsten Probleme der Sokratis. Maier <sup>95)</sup> bezeichnet diese Lehre als „eine Achillesferse der sokratischen Ethik“, und versucht zu zeigen, dass diese Auffassung eine einseitig intellektualistische ist. Die Quellen sollen freilich wirklich dazu die Hand bieten, es lasse sich aber unschwer feststellen, wie das doktrinäre Element in diese Quellen hereingekommen ist. Sokrates habe für alle Berufsarten und Tätigkeitskreise als Grundlage sachverständiges Wissen gefordert. Dieses Wissen habe er nun gern mit dem sittlichen Wissen in Parallele gestellt, und diese „Parallelisierung von sittlichem und fachmän-



nisch-technischem Wissen“ habe seinen Schülern einen gewissen Anlass gegeben, „die sittliche Einsicht zu intellektualisieren, d. h. sie theoretischer zu fassen als sie von Sokrates gedacht war“. Bei Sokrates dagegen ist das Wissen nur „der Vorstellungsausdruck einer veränderten Sinnesrichtung, einer neuen Willens- und Gemütslage“. „Der einzige Weg, der zum vollkommenen Leben führen kann, ist ja nach Sokrates' Überzeugung die sittliche Besinnung, wie sie aus ernster Selbsteinkehr entspringt. Die nächste greifbare Frucht dieses Nachdenkens aber ist ein „Wissen“. Und dieses Wissen zu suchen, ist die Mahnung, die der sokratische Satz an die Menschen richtet, sie zu diesem Suchen zu bringen — die nächste und dringendste Absicht, die das sokratische „Philosophieren“ verfolgt<sup>96</sup>).“

Ob nun Sokrates selbst zu dieser Überzeugung gelangt ist, oder vielmehr nur der platonische Sokrates, lässt sich wohl kaum noch feststellen. Beim historischen Sokrates scheint die intellektuelle Seite viel mehr betont zu sein als es Maier sich eingesteht. Für unsere Untersuchung ist von grösserer Wichtigkeit, dass Platon bis tief in sein Mannesalter hinein sich mit Problemen abgegeben hat, die dem sittlichen Gebiet entnommen sind. Ihn quält und treibt zu immer tiefer schürfenden Untersuchungen die Frage nach dem Sosein der Tugend. Diese Aufgabe zu bewältigen, führt Platon den anfangs so rätselhaften Begriff der *ἀνδραμνησις* im Menon ein.

Es ist zu bedauern, dass die Chronologie der einzelnen Dialoge noch nicht endgültig festgelegt worden ist, und besonders, dass die Reihenfolge der Dialoge bis zum Symposion fast vollständig dem Ermessen der einzelnen Forscher überlassen bleibt. Deshalb ist es unmöglich, gültige Schlüsse darüber zu ziehen, ob Platon zuerst die Struktur der Tugend selbst und dann erst die Struktur der einzelnen Tugenden in Angriff genommen hat, oder ob er in umgekehrter Reihenfolge verfahren ist. Rein theoretisch gedacht, wäre der letztere Weg der natürlichere, da es wohl viel leichter ist, das einfachere Problem zu behandeln, um erst dann auf das schwierigere überzugehen. Weiterhin verknüpft sich mit dem Problem der Tugend sofort eine Reihe von Nebenproblemen, die unlösbar mit dem Hauptproblem verbunden zu sein scheinen. Vor allem muss das Problem der Lehrbarkeit der Tugend sofort in seinem ganzen Umfange aufgerollt werden, sobald man die Struktur der Tugend zu er-

gründen sucht. Aus rein sachlichen Gründen haben wir in der vorliegenden Untersuchung alle diejenigen Dialoge, in denen das Tugendproblem behandelt wird, in diesem Abschnitt zusammengefasst, ohne damit auch zugleich eine gültige Reihenfolge schaffen zu wollen.

Darüber kann also jetzt wohl kaum ein Zweifel herrschen, dass die Gegenstände des platonischen Suchens anfangs nur dem sittlichen Gebiete entnommen sind: erst später löst sich das platonische Philosophieren von ihnen los, erfasst das Seiende als solches und dehnt seine Untersuchung auf das gesamte Seinsgebiet aus, ohne dass eine bestimmte Gegenständlichkeit bei diesem Suchen in Betracht kommt.

In viel zu einseitiger Form hat dieses Stenzel<sup>97)</sup> hervorgehoben. Platons „Entwicklung beruht auf dem veränderten Objektkreis, auf dem jeweilig das Hauptinteresse ruht; das gegenständliche Denken ist seinem Wesen nach abhängig von der Struktur des Gegenstandes, an dem es vorzugsweise sich ausbildet“. Infolgedessen lässt sich nach Stenzel „in den platonischen Dialogen eine Teilung in zwei Perioden durchführen, je nach dem das Interesse Platons überwiegend auf ethisch-praktischem oder theoretisch-naturphilosophischem Gebiete liegt; für die erste Periode wird das eigentümliche metaphysische Sein des Eidos an der zentralen Idee des Guten durch den spezifisch griechischen Arete-Begriff erklärt als Ursache, *αἰτία*, im doppelten Sinne des Grundes und zugleich des Zweckes, in der zweiten Periode als Substrat der „Konstanz der Arten“ im naturwissenschaftlichen Klassenreich, wie sie die „Begriffsspaltung“, die *διαίρεσις* zu erfassen sucht, um das einzelne Wirkliche wissenschaftlich zu begreifen. Auf eine derartige Teilung des platonischen Werkes führt auch vom formalen Gesichtspunkte die Betrachtung der „literarischen Form und des philosophischen Gehaltes des platonischen Dialogs“, wobei sich das Zurücktreten des Sokrates aus dem Mittelpunkt der Dialoge als ein wertvolles Moment erweist: unbeschadet grösster Selbständigkeit dem historischen Sokrates gegenüber bleibt das Ziel des Künstlers Platon der Sokratestypus in seinem ethisch-praktischen Interesse bei maieutisch-andeutender Darstellung“.

Platons Entwicklung kann nicht abhängig sein von dem veränderten Objektkreis, auf dem jeweilig sein Hauptinteresse ruht. Das könnte nur ein rein äusserliches Kriterium sein. Platons

Hauptinteresse sind nicht die jeweiligen Gegenstände, sondern deren allgemeine Struktur, die er erfassen möchte. Die allgemeine Struktur der Gegenstände, die sich im Sosein derselben darbietet, muss in ihren wesentlichen Formen dieselbe sein, einerlei ob es sich hier um Gegenstände aus dem ethisch-praktischen Gebiete oder um solche aus dem theoretisch-naturphilosophischen Gebiete handelt. Gewiss ist das begriffliche Denken abhängig von der Struktur des Gegenstandes. Platons Denken ist aber ein solches gegenständliches Denken, welches die Gegenstände nicht durch Zergliedern, sondern im Schauen erfassen möchte.

Das Tugendproblem wird im Protagoras, Gorgias, Euthydemos behandelt und findet seine vorläufige Lösung im Menon. Im Staate wird dann später aus ganz anderen Gesichtspunkten heraus eine dogmatische Aufzählung und Bestimmung der einzelnen Tugenden gegeben, die objektiv in der Idee des Guten ihre natürliche Einheit finden, und subjektiv aus der Struktur der Seele abgeleitet werden. Im Staate beginnt sich das platonische Suchen schon von den sittlichen Objekten loszulösen und sich, anfangs noch zögernd, auf das gesamte Seinsgebiet auszudehnen.

#### a. Die allgemeine Struktur der Tugend.

Im Protagoras<sup>98)</sup> wird die allgemeine Struktur der Tugend behandelt; besonders ihre Lehrbarkeit, ihre Einheit und Vielheit wird einer eingehenden Untersuchung unterzogen, wobei man sich Bonitz<sup>99)</sup> darin anschliessen muss, dass trotz „der scheinbaren Zufälligkeit des Abbrechens einer Gedankenreihe und des Anfangens einer davon verschiedenen neuen“, der gesamte Verlauf des Werkes einen in sich abgeschlossenen Zusammenhang zeigt. Die Frage nach der Struktur der Tugend wird im Protagoras nicht so offen gestellt, wie wir es bisher gewohnt sind. Es wird nämlich nicht gefragt, worin die Struktur der Tugend bestehe, sondern gleich anfangs wird die Frage nach der Lehrbarkeit der ἀρετή aufgeworfen. Protagoras tritt doch als διδάσκαλος τῆς ἀρετῆς auf, muss also die Struktur der Tugend erfasst haben, deshalb soll er nun in einleuchtender Weise nachweisen, dass die Tugend lehrbar ist: εἰ οὖν ἔχεις ἐναρ-

γέσπερον ἡμῖν ἐπιδείξαι ὥς διδακτόν ἐστιν ἡ ἀρετή, μὴ φθονήσης ἀλλ' ἐπιδείξον. (Prot. 320 b 8 — c 1). Protagoras muss jedoch eingestehen, den Ausschlag gebe die Naturanlage. Man könne schon zufrieden sein, wenn einer auftrete, der sich besser als andere auf fördernde Belehrung in der Tugend verstehe. Er selbst glaube auch einer zu sein und halte sich vor anderen dazu berufen, den Menschen in ihrem Streben nach dem Schönen und Guten nützlich zu sein: διαφερόντως ἂν τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ὀνῆσαι τινα πρὸς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι. (Prot. 328 b 2, 3). Darüber also scheint Protagoras im klaren zu sein, dass die Struktur der Tugend sich nicht vollständig im Wissen erschöpfe; die Tätigkeit eines Tugendlehrers müsse sich also darauf beschränken, die vorhandene Naturanlage zu fördern und zu entwickeln. Mit Recht wirft Raeder<sup>100)</sup> Protagoras eine Unklarheit des Standpunktes vor, die darin bestehen solle, dass Protagoras, „obgleich er als Tugendlehrer auftritt, dennoch der allgemeinen Ansicht huldigt, dass die Tugend hauptsächlich auf natürlicher Anlage beruhe“. Denn Protagoras scheint sich nicht über gewisse Schwierigkeiten im klaren zu sein, die unlöslich mit seiner Auffassung verknüpft sind. Enthält das Sosein der Tugend irrationale Elemente, dann ist ihre Lehrbarkeit recht problematisch, denn auf welche Weise kann der Lehrer die im Schüler vorhandene Naturanlage fördern und entwickeln, wenn er keine Einsicht in dieselbe hatte? Er müsste jedenfalls das Sosein der Tugend in den Hauptzügen ihrer Struktur erfasst haben, um selbst nur in der Lage zu sein, die natürliche Anlage zu fördern und ihr Richtlinien der Entwicklung zu geben. Das εἶδος der Tugend müsste leibhaftig in der Seele des Lehrers sein; erst dann könnte er ihr Sosein erfassen. Also nicht die Lehrbarkeit der Tugend ist das Zentralproblem, es fließt als sekundäres aus dem Problem der Struktur der Tugend heraus. Damit tritt die Struktur der Tugend in den Mittelpunkt der Untersuchung, und das Problem der Lehrbarkeit wird vorläufig beiseite geschoben. Denn nur dann können wir das Problem der Lehrbarkeit der Tugend lösen, wenn wir ihre Struktur geschaut haben.

„Protagoras hat“, wie Pohlenz<sup>101)</sup> hervorhebt, „die Erziehung zur Tugend als Ziel aufgestellt, aber er hat es nicht erreichen können, weil er sich nicht darüber klar geworden ist, was die Tugend ist. Ja, seine Epideixis zeigt, dass er überhaupt

nicht einmal weiss, wo die Probleme liegen. Ob die Sokratic dieselbe lösen kann, muss sich erst zeigen, aber wenn sie mit dem Anspruch auf Überlegenheit gegenüber der Sophistik auftritt, muss das erste sein, dass sie die Sache am richtigen Ende anfasst. Als positive Ergänzung zur Kritik an Protagoras (und Hippias) ist die Untersuchung über das Wesen der Tugend nötig.“

Sokrates' Kritik setzt deshalb an diesem Punkte ein, und in viel schärferer Form als es die modernen Ausleger tun. Protagoras kann widerlegt werden, wenn gezeigt wird, dass seine Auffassung von der Struktur der Tugend selbst unklar ist, oder dass er selbst aus seiner Auffassung nicht die richtigen Konsequenzen gezogen hat. Sokrates versucht nun zu zeigen, dass Protagoras keine adäquate Auffassung von der Struktur der Tugend habe. Protagoras hatte in seinen Ausführungen behauptet, die einzelnen Tugenden, wie Gerechtigkeit, Sophrosyne, Frömmigkeit, Weisheit und Mannheit, bildeten zusammen eine Einheit, nämlich die Tugend selbst: *εἰ μὲν γὰρ ἔστιν, καὶ τοῦτο ἔστιν τὸ ἐν οὐ τεκτονικῇ οὐδὲ χαλκείᾳ οὐδὲ κεραμείᾳ, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον εἶναι, καὶ συλλήβδην ἐν αὐτὸ προσαγορεύω εἶναι ἀνδρὸς ἀρετήν.* (Prot. 324 e 2 — 325 a 2). Protagoras hatte über diesen Zusammenhang nicht weiter nachgedacht und glitt ahnungslos darüber hinweg, ohne die Schwierigkeiten des Problems zu bemerken. „Er spricht zwar“, meint Pohlenz<sup>102)</sup>, „in seiner Rede unendlich oft von *πολιτικῇ ἀρετῇ*, von *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη*, von *αἰδώς* und *δίκη*, aber was er darunter versteht, sagt er nicht. Er bleibt einfach in den widerspruchsvollen Anschauungen der Menge stecken und empfindet garnicht, wo die Probleme liegen.“ Aber es handelt sich hier nicht allein darum, die enge Strukturverwandschaft zwischen Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Sophrosyne, Mannheit und Weisheit aufzuweisen, die nur möglich ist, wenn die Tugend sich als Wissen vom Guten erweist. Die modernen Erklärer übersehen es, dass hier schon im Keime ein Kardinalproblem der Ideenlehre enthalten ist, wie sich eine Einheit zur Vielheit verhalte, und umgekehrt eine Vielheit zur Einheit.

Sokrates erfasst diese schwache Seite des Protagoras und formuliert besonders scharf das Problem mehr zum Schluss der Untersuchung hin, wo er es folgendermassen ausdrückt: sind Weisheit, Sophrosyne, Mannheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit, fünf Namen, nur Namen für einen einzigen Sachverhalt,

oder liegt jedem einzelnen dieser Namen ein besonderes Sosein und ein Sachverhalt zugrunde, der seine eigene Geltungssphäre hat, verschieden von der der anderen? σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ δσιότης, πότερον ταῦτα, πέντε ὄντα ὀνόματα, ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἐστίν, ἢ ἐκάστω τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειται τις ἴδιος οὐσία καὶ πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἑαστον, οὐκ ὅν οἶον τὸ ἕτερον αὐτῶν τὸ ἕτερον; (Prot. 349 b 1—6)<sup>103</sup>). Protagoras schliesst sich der letzteren Auffassung an, die einzelnen Tugenden seien nicht blosse Namen für einen einzigen Sachverhalt, sondern jeder dieser Namen beziehe sich auf einen besonderen Sachverhalt: οὐκ ὀνόματα ἐπὶ ἐνὶ εἶναι, ἀλλὰ ἑαστον ἰδίῳ πράγματι τῶν ὀνομάτων τούτων ἐπιχειρῆσαι. (Prot. 349 b 6 — c 1). Die einzelnen Tugenden bilden also eine Vielheit, ihr Verhältnis aber zur Tugend selbst soll nicht so sein, wie beim Golde, wo die Teile sowohl untereinander wie auch mit dem Ganzen gleichartig sind, sondern wie beim Gesicht, dessen Teile sowohl untereinander wie auch mit dem Ganzen ungleichartig sind, indem jeder seine besondere Geltungssphäre hat: ὡς τὰ τοῦ προσώπου μόρια καὶ τῷ ὅλῳ οὐ μόριά ἐστιν καὶ ἀλλήλοις ἀνόμοια, ἰδίαν ἑαστα δύναμιν ἔχοντα. (Prot. 349 c 4, 5).

Protagoras kann aber diesen seinen Standpunkt Sokrates gegenüber nicht behaupten, — ein Zeichen, dass ihm das Problem in seiner ganzen Tiefe nicht klar geworden ist, obgleich er eine richtige Ahnung zu haben scheint. Rechenschaft über seine Ansicht ist Protagoras jedoch nicht fähig abzugeben, er kann seine Auffassung überhaupt nicht stützen und wird von Sokrates gezwungen, Schlussfolgerungen zu ziehen, die mit seiner ursprünglichen Auffassung im Widerspruch stehen. Ebenso bleibt die Struktur der Tugend selbst unerörtert. Aber von der grössten Wichtigkeit ist der Ausdruck „ἴδιος οὐσία“, den Sokrates bei der Frage nach den Strukturen der einzelnen Tugenden gebraucht. Er spricht hier von einem besonderen für sich bestehenden Sosein und einem Sachverhalte mit einer eigenen Geltungssphäre: ἴδιος οὐσία καὶ πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἑαστον. (Prot. 349 b 4, 5). Also ein Sosein, das unabhängig davon ist, ob wir es denken oder nicht, denn sonst wäre es keine ἴδιος οὐσία. Natorp<sup>104</sup>), der als einer der ersten die Bedeutung dieser Stelle erfasst, interpretiert sie leider einseitig im Sinne seiner Platonauffassung. Hier soll „die Bedeutung der Begriffsbestimmung sicher erfasst und klar zum Ausdruck gebracht

worden sein, . . . wobei man die Mühe empfindet, die es noch macht, eine genügend scharfe und doch dem beim Leser vor- auszusetzenden Verständnis genügend angepasste Bezeichnung zu finden für das uns so Geläufige, die Einheit, die Identität des Begriffsinhaltes“. Zu dieser etwas gewaltsamen Interpretation gelangt Natorp, indem er unter *οὐσία* nicht ein Sosein versteht, wie es an und für sich ist, sondern den in der Urteilsfunktion zutage tretenden Sinn. *Οὐσία* bedeutet nicht, dass etwas ist, sondern dass es etwas ist. Denn bei Platon soll die Formel: „Das, was es ist, das Schöne, Gute u. s. f.“ (*ὃ ἔστιν*) oder „es selbst, was es ist“ (*αὐτὸ ὃ ἔστιν*) nicht bedeuten, welche Gegenstände schön, gut usw. sind, welchen Subjekten das betreffende Prädikat beizulegen ist, sondern was es, das Schönsein, das Gutsein selbst, was allgemein der Sinn dieser Prädikation ist. Das also ist der genaue Gehalt des als Eidos kurz Bezeichneten. Man kann es einfach durch Begriffe wiedergeben“<sup>105</sup>).

Natorp legt hier augenscheinlich dem Ausdruck „*οὐσία*“ eine rein erkenntnistheoretische Bedeutung bei, wenn *οὐσία* nicht das Sosein als solches bedeuten soll, etwas, was ist, sondern die Erkenntnis dieses Seins, „etwas, was es ist“. Darin hat wohl Natorp recht, dass die Formel *αὐτὸ ὃ ἔστιν* nur das allgemeine Sein der Gegenstände, deren Sosein bezeichnet, nicht aber einzelne daseiende Gegenstände. Die einseitige erkenntnistheoretische Auffassung zeigt sich wiederum darin, dass Natorp in diesem allgemeinen Sein nur eine Prädikation sieht, die durch den Begriff wiedergegeben wird. Wenn das Sein der Tugend nur in der Prädikation liegen würde, dann hätte die Tugend nur ein logisch-transzendentes Sein. Gewiss müssen wir das Sosein der Tugend erkennen können, sonst hätte es für uns keine Bedeutung, und wäre gänzlich transzendent; aber dieses Sein kann nicht nur in der Erkenntnis liegen. Wäre es nur ein transzendentes Sein, dann würde die Tugend nur von dem erkennenden Subjekte abhängen und hätte kein von ihm unabhängiges Sein mehr. Platon bezeugt aber ausdrücklich diese Unabhängigkeit, die Tugend soll eine für sich bestehende „*ἰδιος οὐσία*“ und ein „*πρᾶγμα*“ mit einer eigenen „*δύναμις*“ sein. Die Erkenntnis ist für uns Menschen von der grössten Bedeutung: ebenso wie die Messkunst entkleidet sie das Trugbild des Scheines seiner Macht, verhilft durch klare Feststellung des

wahren Tatbestandes unserer an dieser Wahrheit festhalten-  
den Seele zur Ruhe und wird so zur Heilbringerin für unser  
Leben: ἀκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα  
δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν  
ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον. (Prot. 356 d 8 — e 2).  
Aber diese Erkenntnis ist auf ein Seiendes gerichtet, dessen  
Sosein es zu erfassen sucht. Denn die Messkunst als empiri-  
sche Erkenntnis ist bestrebt, an den einzelnen daseienden  
Gegenständen das Wahre, ihr Sosein, zu finden, die Erkenntnis  
dagegen will das Sosein aller Gegenstände, hier besonders  
das Sosein der Tugend, erfassen. Wenn also Platon hier zu  
dem Schlusse kommt, dass die Tugend Erkenntnis sei, in einem  
Wissen bestehe, — er hatte nämlich behauptet, dass alle Gegen-  
stände, also Gerechtigkeit, Sophrosyne und Mannheit, ein Wissen  
seien: πάντα γράματά ἐστιν ἐπιστήμη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφρο-  
σύνη καὶ ἡ ἀνδρεία (Prot. 361 b 1, 2), — so möchte er damit  
sagen, dass nur durch ein Erkennen ihre Struktur erfasst wer-  
den kann. Dieses Erfassen ist aber keine begriffliche Prädika-  
tion, denn diese ist nur eine transzendente Erkenntnis, bei der  
das Sosein der Dinge „für sich“, unerschlossen bestehen bleibt;  
denn die Dinge sind selbst für diese Erkenntnis nur „an sich“ da.  
Es muss also eine andere Art von Erkenntnis geben, welche  
das Sosein der Dinge „an sich“ erfassen kann, in die trans-  
zendente Welt hineindringen kann. Eine solche Erkenntnis  
sucht hier Platon noch. Über ihre Struktur ist er noch nicht  
ganz im klaren, eines scheint ihm aber gewiss zu sein, dass  
ihre Struktur mit der Struktur der Gegenstände des Erkennens  
in bestimmten strukturellen Verhältnissen stehen muss. In  
ähnlicher Weise hat dieses schon Stewart<sup>106)</sup> ausgesprochen:  
„But there is another kind of „knowledge“ which reflection, sti-  
mulated by the proper questions, may discover in the mind it-  
self; a „knowledge“ which is not taken on trust, but is assured  
by its conformity with the laws of human thought operating  
in harmony with the nature of things“.

Da also die Struktur der Tugend sich nur im allgemeinen  
als ein Wissen erwies, aber der Inhalt dieses Wissens nicht  
angegeben werden konnte, so bleibt das Problem der Lehrbarkeit  
der Tugend unentschieden. Sokrates sagt zum Schlusse ganz  
resigniert: „Ginge es nach meinem Wunsch, so würden wir  
nach dem Abschluss dieser Erörterung uns auch der Untersu-



chung über das Sosein der Tugend selbst zuwenden und von neuem zu ergründen suchen, ob sie lehrbar ist oder nicht lehrbar“: *βουλοίμην ἂν ταῦτα διεξιθόντας ἡμᾶς ἐξελεθεῖν καὶ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅτι ἔστιν, καὶ πάλιν ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε διδακτὸν εἴτε μὴ διδακτὸν*. (Prot. 361 c 4—6).

Sokrates verlangt also folgerichtig, dass zuerst das Sosein der Tugend ergründet werden müsse; dann würden sich daraus von selbst bestimmte Folgerungen ergeben, unter anderem, ob die Tugend lehrbar sei oder nicht. Das Erfassen des Soseins der Tugend ist aber unlösbar verbunden mit dem allgemeinen Erkenntnisproblem: wie gelangen wir zum Sosein der Gegenstände hin? Können wir dieses Problem befriedigend lösen, so löst sich das Tugendproblem auch von selbst.

Deshalb sehen wir Platon unentwegt nach einem Erkenntnisweg suchen, der ihm die Möglichkeit gibt, das Eidos der Dinge in allen seinen Strukturen zu erfassen. Dieses Eidos, das wir als Sosein der Dinge bezeichnen, ist für Platon etwas wahrhaft Seiendes, zu dem wir nur den Erkenntnisweg zu finden haben.

## b. Das Gute.

Der *Gorgias*<sup>107)</sup> bringt uns der Lösung dieses Problems etwas näher. In ihm wird das Tugendproblem zur sittlichen Grundfrage: Was ist das Gute? „Die sittlichen Überzeugungen, die er vertritt, sind keine anderen als die sokratischen, wie schon die *Apologie* und der *Krito* sie bezeugen; aber sie treten hier zum ersten Mal nicht nur als entschlossene Bejahung, sondern als radikal begründete, zwingend erwiesene Erkenntnis, als Sätze einer Wissenschaft vom Guten auf, wie sie Sokrates nach den eigenen Zeugnissen Platons sicher nicht zu behaupten gewagt hat.“<sup>108)</sup> Ist aber ein solches Problem überhaupt lösbar, und wie ist es lösbar? Diese zwei Fragen treten im *Gorgias* fast von selbst zutage. Die erstere beantwortet Platon im *Gorgias* mit grosser Klarheit und Entschiedenheit. Eine Lösung könne nur die Philosophie geben, denn sie ist die Inhaberin der Wahrheit und sagt stets dasselbe: *ἡ δὲ φιλοσοφία αἰεὶ τῶν αὐτῶν*. (Gorg. 482 a 7 — b 1). Wer nicht einverstanden ist, muss deshalb die Philosophie selbst und nicht Sokrates zu widerlegen suchen, und wer gegen seine Überzeugung spricht,

wie Kallikles, kann nicht mit Sokrates das Seiende erforschen: *διαφθείρεις, ὦ Καλλικλείς, τοὺς πρώτους λόγους, καὶ οὐκ ἂν ἔτι μετ' ἐμοῦ ἱκανῶς τὰ ὄντα ἐξετάζεις, εἴπερ παρὰ τὰ δοκοῦντα σπαντῶ ἐρεῖς.* (Gorg. 495 a 7—9). Deshalb liebt auch Sokrates die Philosophie und hat sie zu seiner Lebensaufgabe gemacht: *ἐρῶντε δύο ὄντε δυοῖν ἐκάτερος, ἐγὼ μὲν Ἀλκιβιάδου τε τοῦ Κλεινίου καὶ φιλοσοφίας . . .* (Gorg. 481 d 3, 4).

Mit solchen Worten hatte Platon, wie Raeder<sup>109</sup>) hervorhebt, bisher nie die Philosophie ausgezeichnet. „In der Apologie (S. 28 E) hat Sokrates zwar gesagt, dass er nach des Gottes Befehl philosophierend, d. h. suchend, leben sollte, aber die Philosophie wurde noch nicht als Inhaberin ewiger Wahrheiten aufgestellt.“

Natorp<sup>110</sup>) hat schon darauf hingewiesen, dass Platon hier augenscheinlich über Sokrates hinausgeht, dem die Philosophie mehr Bildungsbeflissenheit als die Wahrheit selbst war: „Sokrates wollte nicht ein „Meister“ der Bildung sein, sondern selbst nur ein „Beflissener“, nicht ein Professor der Weisheit, sondern nur ihr Student; nicht „Weiser“, sondern nur „Weisheitsfreund“.“

Philosophie soll hier aber weit Anspruchsvolleres besagen als Bildungsbeflissenheit; sie „ist das Leben in der Wissenschaft. Ihr darf und soll man sein Leben weihen, denn in ihrer Kraft darf und soll man hoffen, das Leben zu reformieren“. Dieser Vergleich der Philosophie mit der modernen Wissenschaft ist zu einseitig, da die letztere nur Teilaufgaben bewältigen will und kann, die Wahrheit als solche aber auch heute noch nur Aufgabe der Philosophie sein muss. Die Philosophie kann also das vorliegende Problem, was das Gute sei, lösen, denn wie die Heilkunst kennt sie die Struktur des Objektes, das sie behandelt, und den Grund für alles, was sie tut; ebenso vermag sie über jede darauf bezügliche Frage Rechenschaft zu geben. (Gorg. 501 a 1—3).

Versuchen wir nun an der Hand der Untersuchung die Struktur des Guten zu ergründen, um allgemeine Gesichtspunkte für Platons Suchen zu erlangen.

Zuerst wird das Gute scharf von der Lust unterschieden: *ἐτερον γίγνεται τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ* (Gorg. 497 a 4, 5), und als gut werden die Guten bezeichnet durch das Dabeisein des Guten, gleichwie die Schönen als schön durch das Dabeisein des Schö-

nen: τοὺς ἀγαθοὺς οὐχὶ ἀγαθῶν παρουσίᾳ ἀγαθοὺς καλεῖς, ὥσπερ τοὺς καλοὺς οἷς ἂν κάλλος παρῇ; (Gorg. 497 e 1—3). Das Gute ist also jedenfalls ein Seiendes, dessen Dabeisein erst ein Gutsein hervorruft. Der Akzent liegt aber hier im Gorgias doch mehr auf dem Sosein als dem Dasein. Es kommt Platon fürs erste mehr darauf an, Strukturanalysen anzustellen, um erst dann das Dasein dieser Strukturen aufzuhellen. Recht deutlich tritt dieses beim Suchen nach dem Sosein des Hungers zutage. Platon fragt dort, ob das Hungern angenehm oder unangenehm sei, und ergänzt sofort diese Frage, indem er hinzufügt, er meine das Hungern an sich: αὐτὸ λέγω τὸ πεινῆν. (Gorg. 496 c 7).

Natorp<sup>111)</sup> sieht hier im Gorgias, wie es auch bei ihm verständlich ist, ein ausgebildetes Verfahren mit Begriffen und stützt sich darauf, dass das Substantivum ὄρος vorkommt: ὁ αὐτὸς ὄρος ἐστὶν τοῦ βελτιονος καὶ τοῦ κρείττονος. (Gorg. 488 c 8 — d 1). Unter ὄρος versteht Natorp Definition, definierten Begriff, und meint, es handle sich hier um das Zusammenfallen der Begriffsgrenzen. Ὅρος wird hier aber nicht als Definition von Begriffen gebraucht, sondern als Strukturanalyse bestimmter Bedeutungen, die ein Seiendes meinen. Apelt<sup>112)</sup> übersetzt in demselben Sinne: „Oder haben besser und stärker genau dieselbe Bedeutung?“ Ebenso erweisen sich auch alle anderen Beispiele von Begriffsbildungen, die Natorp aus dem Gorgias anführt, bei näherer Betrachtung als nichts weiter als Strukturanalysen, mit denen Platon die Struktur des betreffenden Soseins zu erfassen sucht. „Die möglichen Fehler beim Definieren, der zu weite Begriff (453 C D), die Vermischung von Begriffen (465 C), der Gegensatz (495 E und ff, man beachte die induktive Erläuterung), auch schon das Prinzip, dass die Gegensätze nicht „zugleich“ stattfinden („zu gleicher Zeit und am gleichen Ort“ 496 E), das Verhältnis über- und untergeordneter Begriffe (Arten, εἶδη oder Teile, μόρια, 454 E, 463 B, 464 B), mithin die Einteilung, die Entsprechung der Begriffe (464 C, 465 D), Proportionen unter Begriffspaaren, nach dem Vorbild der geometrischen Proportion (465 B C)“<sup>113)</sup>, alles dieses kommt wohl, sogar zu ausführlich, zur Erörterung, aber nicht als Begriffshaarspaltereien, sondern als Strukturanalysen, die das Sosein der Gegenstände aufzuschliessen suchen. Vollständig abzulehnen ist auch Gomperz' <sup>114)</sup> Ansicht, der von einem im Gorgias gepflegten „bis zum Aberglauben gesteigerten Kultus der Begriffe“ spricht. Denn

Gomperz, der zum Nominalismus hinneigt, beachtet nur die sprachliche Seite der Strukturanalyse und tadelt, dass man, „als man an die Begriffsforschung herantrat, oft nach begrifflicher Gemeinschaft dort suchte, wo es in Wahrheit nur eine durch zahlreiche unmerkliche Übergänge vermittelte Gemeinschaft des Namens gab. So in den Bemühungen um die Definition des Guten, des Schönen“. Entstanden sein soll diese „erkünstelte“ Denkart aus der Neuartigkeit der Welt der Begriffe, auf die Sokrates zuerst sein forschendes Auge richtete. „Diese bisher unerforschte Welt musste kaum weniger als das stoffliche Universum den Eindruck eines Kosmos hervorbringen.“ Aber es gebrach an jeder Einsicht in die Naturgeschichte der Sprache wie des Denkens, und man suchte im „Begriffshimmel“ nach dem, was nur die Sinneswelt mit ihrem Tatsachenreichtum uns bieten kann. Gomperz ist durchaus beizupflichten, wenn er gegen den verhängnisvollen Dualismus auftritt, der den Begriffshimmel von der Tatsachenwelt trennt. Er löst das Problem dadurch, dass er den Schwerpunkt in das Dasein verlegt und das Strukturhafte, das Sosein, nur als schemenhaftes Epiphänomenon derselben ansieht. Platon glaubt mit Sokrates im Sosein das Grundlegende des Daseins zu finden, und ringt in heissem Bemühen, die Erkenntniswege, die zu diesem Sosein hinleiten, aufzufinden und zugleich die zwischen beiden Sphären waltenden Strukturzusammenhänge aufzudecken.

Hier im Gorgias wird nun das Gute, strukturmässig verschieden vom Angenehmen, als Ziel alles Handelns hingestellt, denn um seinetwillen müsse alles andere getan werden, nicht aber dieses um des anderen willen: *ἄρα καὶ σοὶ συνδοκεῖ οὕτω, τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἕνεκα δεῖν πάντα τὰλλα πράττεσθαι, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο τῶν ἄλλων*; (Gorg. 499 e 8 — 500 a). Dieses „ἀγαθόν“ muss von uns in seinem Sosein erfasst sein, damit wir, hinschauend auf seine Struktur, unser Handeln bestimmen können. Denn jeder tüchtige Mann, der bei seinen Reden das Beste im Auge hat, wird doch nicht ins Blaue hinein reden, sondern auf etwas Bestimmtes hinschauend; so wie auch alle anderen Meister, jeder auf sein eigentümliches Werk hinschauend, nicht aufs Geratewohl die Hand an ihr Werk legen, sondern so, dass das, was sie unter den Händen haben, eine gewisse Struktur bekomme: *φέρε γάρ, ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ καὶ ἐπὶ τὸ βέλτιστον λέγων, ἂν λέγῃ ἄλλο τι οὐκ εἰκῇ ἐρεῖ, ἀλλ' ἀποβλέπων πρὸς τι; ὥσπερ καὶ*

οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ [βλέποντες] πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον ἕκαστος οὐκ εἰκῇ ἐκλεγόμενος προσφέρει [πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν], ἀλλ' ὅπως ἂν εἶδος τι αὐτῷ σχῇ τοῦτο ὃ ἐργάζεται. (Gorg. 503 d 6 — e 4)<sup>115</sup>). Aus den weiteren Ausführungen ersehen wir, dass Platon hier unter εἶδος eine „bestimmte Ordnung“ (τάξις τις, Gorg. 503 e 6) versteht, eine Struktur, der gemäss sich eines dem anderen anpassend anfügt, bis sich das Ganze zu einem geordneten und gegliederten Sachverhalte zusammengeschlossen hat: ὥς εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τιθήσιν ὃ ἂν τιθῇ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρόπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα. (Gorg. 503 e 6 — 504 a). Also τάξις und κόσμος, äusserliche und innerliche Gliederung, sind es, die jeglichem Gegenstände die richtige Struktur verleihen.

Man darf das εἶδος nicht, wie es Ritter<sup>116</sup>) tut, mit dem Zweckbegriff in Beziehung bringen, der „die durch überlegte Anordnung der Bestandteile hervorgebrachte „Form“ oder „Gestalt“ als eine Bedingung der Einheitlichkeit und Schönheit bedeuten“ soll, sondern der Nachdruck liegt auf dem Schauen der Struktur, nach der dann das einzelne Werk geschaffen wird. Εἶδος bedeutet hier bei Platon, wie im Euthyphron, μία ἰδέα, das immer ein und dieselbe Struktur habende Sosein der Gegenstände, welches nur im Schauen erfasst werden kann. In keinem Fall aber sind εἶδος und ἰδέα Begriffe, die als παραδείγματα gelten sollen, auf die man hinzublicken habe, um zu entscheiden, ob etwas einem Begriffe entspreche oder nicht.

Die weiteren Ausführungen bestätigen diese Auffassung. Auch beim Guten verhält es sich ähnlich. Gut ist alles, was gut ist durch das Dabeisein einer Arete. Aber die Arete jeglichen Gegenstandes, sei es ein Gerät oder Körper oder Seele oder irgendein beliebiges Geschöpf, stellt sich doch nicht wie zufällig in voller Schönheit ein, sondern durch Ordnung und Richtigkeit und Kunst, wie sie sich für einen jeden dieser Gegenstände schickt. Also die Arete eines jeglichen Gegenstandes ist etwas durch Ordnung Bestimmtes und Wohlgestaltetes, und folglich ist es eine gewisse einem jeden Gegenstände eigentümliche Gliederung (κόσμος), deren Darinsein jegliches Seiende gut macht: Ἡδὺν δέ ἐστιν τοῦτο οὗ παραγενομένου ἡδόμεθα, ἀγαθὸν δέ οὗ παρόντος ἀγαθοὶ ἐσμεν; . . . Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ γέ ἐσμεν καὶ ἡμεῖς καὶ τᾶλλα πάντα ὅς' ἀγαθὰ ἐστίν, ἀρετῆς τινος παραγενομένης; . . . Ἀλλὰ μὲν δὴ ἢ γε ἀρετὴ ἐκάστου, καὶ

σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὐτῶν καὶ ζῴον παντός, οὐ τῷ εἰκῇ κάλλιστα παραγίνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἥτις ἐκάστῳ ἀποδέδοται αὐτῶν· ἄρα ἔστιν ταῦτα; . . . Τάξει ἄρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἐκάστου; . . . Κόσμος τις ἄρα ἐγγενόμενος ἐν ἐκάστῳ ὁ ἐκάστου οἰκείος ἀγαθὸν παρέχει ἐκαστον τῶν ὄντων; — Ἐμοιγε δοκεῖ. (Gorg. 506 c 9 — e 4).

Das erste Problem, was das Gute sei, ist nun in grossen Umrissen gelöst. Das Gute wird als eine allgemeine Struktur der Gegenstände bestimmt, durch die alles Gegenständliche seine besondere Gliederung erhält. Diese allgemeine Struktur, hier Arete bezeichnet, muss den Gegenständen immanent sein, muss, wie Platon es ausdrückt, bei ihnen da sein. Das Dasein der Gegenstände wird aber ausschliesslich von diesem Guten bestimmt und ist nur insofern möglich, als diese allgemeine Struktur sich dem einzelnen Daseienden zugesellt, mit ihm sich zu einem Ganzen verbindet<sup>117</sup>).

Damit hat auch die zweite Frage, die Frage nach dem Wie, eine Lösung gefunden. Gelöst wird sie auf strukturanalytischem Wege, indem aus dem Eidos, aus der Struktur des Guten sein Sosein bestimmt wird. Das Sein eines solchen Guten wird als selbstverständlich angenommen, denn ein Sosein, welches ein bestimmtes εἶδος hat, ist dadurch zugleich ein Seiendes. Wie steht es aber mit der Erkenntnis eines solchen Seienden? Woraus schöpft der menschliche Geist dieses Wissen?

Platon spricht hier wohl im Gorgias von einem Schauen dieses Soseins, lässt aber die näheren Umstände dieses Erkenntnisvorganges im Dunkeln. Wenn es sich hier bei Platon nur um rein gegenständliche Untersuchungen wie bei Meinong oder um phänomenologische wie bei Husserl handeln würde, dann hätte er sich mit solchen Strukturanalysen begnügen können<sup>118</sup>). Platon ist aber Metaphysiker: das Sosein ist ihm nur eine bestimmte Seinsweise, und alle seine Bemühungen richten sich darauf, die strukturmässigen Zusammenhänge des Soseins mit dem Sein als solchem zu ergründen und dessen Erkennbarkeit aufzuweisen.

### c. Die Wiedererinnerung.

Das Problem der Erkennbarkeit des Soseins findet im Menon seine vorläufige Lösung.

Im Menon wird das Thema des Protagoras, die Lehrbarkeit der Tugend, einer neuen, vertieften Untersuchung unterzogen<sup>119</sup>). Gleich beim Beginn der Untersuchung verlangt Sokrates Aufklärung über die Struktur der Tugend. Nur die Lösung dieses Problems könne die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend beantworten. Die Untersuchung droht anfangs im Sande zu verlaufen, da Menon den aus den früheren Dialogen bekannten Fehler begeht, eine Aufzählung der einzelnen Tugenden zu geben, die sich je nach den Tätigkeiten und Lebensaltern für jeden hinsichtlich seines Geschäftes ergeben: *καθ' ἐκάστην γὰρ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἕκαστον ἔργον ἐκάστῳ ἡμῶν ἡ ἀρετὴ ἐστίν, ὡσαύτως δὲ οἶμαι, ὃ Σώκρατες, καὶ ἡ κακία*. (Men. 72 a 2—5). Sokrates weist diesen Schwarm von Tugenden (*σμηνός τι ἀρετῶν*) ab, und zeigt am Beispiel der Biene, dass in dem Sosein der Biene (*μελίττης οὐσία*) oder in dem Bienensein (*τὸ μελίττας εἶναι*) kein Grund für die Verschiedenheit der Bienen liege, sondern in irgend etwas anderem, z. B. in der Schönheit, der Grösse oder sonst etwas Ähnlichem (72 b). Das gleiche gilt auch von der Tugend: mag es ihrer auch viele und mancherlei geben, so haben sie doch alle ein und dieselbe gewisse Struktur, um derentwillen sie eben Tugenden sind, und eben hierauf wird der Antwortende hinzuschauen haben, um so dem Fragenden Auskunft zu geben, was die Tugend eigentlich sei: *κἂν εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαὶ εἰσιν, ἔν γέ τι εἶδος ταῦτόν ἅπασαι ἔχουσιν δι' ὃ εἰσιν ἀρεταί, εἰς ὃ καλῶς πον ἔχει ἀποβλέψαντα τὸν ἀποκρινόμενον τῷ ἐρωτήσαντι ἐκείνο δηλῶσαι, ὃ τυγχάνει οὐσα ἀρετῇ*. (Men. 72 c 6 — d 1).

Das Sosein der Tugend muss also ein bestimmtes Eidos haben, d. h. es ist ein Seiendes mit einer ganz bestimmten Struktur. Auf diese Struktur legt hier Sokrates den Nachdruck. Das ist es, was er begrifflich erfassen möchte. Lutoslawski<sup>120</sup>), Ritter<sup>121</sup>), Raeder<sup>122</sup>), Apelt<sup>123</sup>), und selbstverständlich Natorp<sup>124</sup>), dem sich auch Marck<sup>125</sup>) anschliesst, sehen hier nur eine rein logische, auf Bestimmung der Begriffe hinauslaufende Untersuchung; sie scheinen es ganz zu übersehen, dass Platon den Gegenstand des begrifflichen Erkennens,

das Sosein der Gegenstände, erfassen möchte. Die logischen Definitionen bieten nur eine Handhabe, um dieses Ziel zu erreichen. Es bleibt sogar noch die Frage offen, ob die Definitionen völlig adäquat das Sosein der Gegenstände erfassen können.

Menon beherrscht nicht einmal das logische Handwerkzeug; deshalb muss Platon auch länger hierbei verweilen. Er stellt wiederholt fest, dass die Begriffsbestimmungen sich immer auf ein und dasselbe Sosein zu beziehen haben, z. B. wenn es sich um die Gesundheit handelt, muss die Struktur derselben (*εἶδος*)<sup>126)</sup> überall dieselbe sein, mag sie sich bei einem Manne finden oder sonst bei wem: *ἡ ταῦτόν πανταχοῦ εἶδος ἐστίν, ἐάνπερ ὀγίσια ἦ, ἐάντε ἐν ἀνδρὶ ἐάντε ἐν ἄλλῳ ὁπωσοῦν ἦ*; (Men. 72 d 8 — e 1). Ebenso macht es für die Struktur der Kraft, das Kraftsein (*τὸ ἰσχύς εἶναι*), keinen Unterschied, ob die Kraft sich bei einem Mann oder bei einer Frau findet: *οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸ ἰσχύς εἶναι ἢ ἰσχύς, ἐάντε ἐν ἀνδρὶ ἢ ἐάντε ἐν γυναικί*. (Men. 72 e 6, 7).

Alle die angeführten Bezeichnungen *εἶδος*, *τὸ μελίττας εἶναι*, *τὸ ἰσχύς εἶναι* lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, dass es sich nicht um reine Begriffe, sondern um deren Gegenstände, das Sosein handelt, und dass die Begriffsbestimmungen nur ein Mittel, nicht Zweck der Untersuchung sind. Denn die moderne Logik sieht in dem Begriff nichts Gegenständliches, kein bestimmtes Sosein mit einer bestimmten Struktur. Die Begriffe sind Niederschläge von Urteilen und deshalb logische Ideale, die im methodischen Fortgange des Denkens immer mehr und mehr erreicht werden. Z. B. ist nach Rickert<sup>127)</sup> die Forderung, den Begriff als Einheit zu denken, „für das menschliche Denken unvollziehbar, und demnach können wir den Begriff auch eine Idee nennen in kantischem Sinne, nämlich die Idee einer Aufgabe, die an das menschliche Denken gestellt wird, und die, sobald man sich über den Sachverhalt klargeworden ist, zugleich von dem Bewusstsein ihrer Unlösbarkeit begleitet sein muss. Wo wir von einem Begriff als etwas Einheitlichem, Beharrendem reden, machen wir, streng genommen, eine Fiktion, wenn auch eine Fiktion von grossem logischem Werte. Wir tun so, als hätten wir eine Aufgabe gelöst, die wir doch niemals lösen können, und hiernach bezeichnen wir den Begriff am besten als ein Komplex von ruhend gedachten Urteilen“.

*Εἶδος* und *τὸ τι εἶναι* bezeichnen aber hier bei Platon die Einheit, das ruhende, unveränderliche Sosein im Seienden, das



in Urteilen, Begriffsbestimmungen erfasst werden soll, im Begriffe als Endresultat dieser logischen Operationen nie adäquat erfasst werden kann. Deutlich tritt dieses aus den weiteren Ausführungen Platons zutage.

Da Menon sich ausserstande erklärt, die Struktur der Tugend auf begrifflichem Wege zu finden (*οὐ γὰρ δύναμαι πω, ὦ Σώκρατες, ὥς σὺ ζητεῖς, μίαν ἀρετὴν λαβεῖν κατὰ πάντων, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις* (Men. 74 a 11 — b 1), so versucht Sokrates, ihm an dem Beispiel der Figur (*σχῆμα*) zu zeigen, wie man zu der begrifflichen Bestimmung eines Soseins gelangen könne. Um das Sosein der Figur zu finden, müsse man angeben, was beim Runden und Geraden und allem übrigen, was man Figur nennt, dasselbe bei allen ist: *τί ἐστιν ἐπὶ τῷ στρογγύλῳ καὶ εὐθεῖ καὶ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις, ἃ δὴ σχήματα καλεῖς, τὰυτὸν ἐπὶ πᾶσιν;* (Men. 75 a 6—8). Sokrates findet nun, Figur sei dasjenige, was allein unter allem Seienden stets mit der Farbe verbunden ist: *ἔστω γὰρ δὴ ἡμῖν τοῦτο σχῆμα, ὃ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι ἀεὶ ἐπόμενον.* (Men. 75 b 9—11). Als selbstverständlich wird hierbei angenommen, dass die Disputierenden als gute Freunde ihre Sache führen und freundlich und dialektisch Antwort geben: *δεῖ δὴ προαυτερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι.* (Men. 75 d 4).

Apelt<sup>128)</sup> versteht hier unter dialektisch „dem eigentlichen Zweck der Wahrheitsforschung entsprechend“, was durchaus Platons Auffassung der Dialektik entspricht. Interessant ist es zu bemerken, dass die Soseinsbestimmung der Figur weiter nichts wie eine Strukturanalyse ist, und durchaus keine rein logische Definition. Ebenso verhält es sich mit der folgenden Bestimmung, die als zusammenfassend bezeichnet wird: Figur sei die Grenze des Körpers: *ὅπερ ἂν συλλαβὸν εἴποιμι στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι.* (Men. 76 a 6, 7). Auch hier dürfen wir von keiner Musterdefinition<sup>129)</sup> sprechen, die für den Begriff der Figur aufgestellt worden ist, sondern wir haben es nur mit der Aufdeckung von Strukturverhältnissen zu tun. Dasselbe bezieht sich auch auf die Bestimmung der Farbe als ein dem Sehen entsprechender und wahrnehmbarer Ausfluss der Figuren (Körperflächen nach Apelt): *ἔστιν γὰρ χροῖα ἀπορροή σχημάτων ὅφει σύμμετρος καὶ αἰσθητός.* (Men. 76 d 4, 5).

Wir sehen also, dass man zur begrifflichen Bestimmung eines Soseins nicht durch Definitionen gelangen kann, sondern

nur durch Deskription der Strukturverhältnisse. Platon betont das im folgenden, indem er Menon auffordert, eine Erklärung von der Struktur der Tugend als eines Ganzen zu geben, und nicht immer wieder „aus dem Einen Vieles“ zu machen: ἀλλ' ἔθι δὴ πειρώ καὶ σὺ ἐμοὶ τὴν ὑπόσχεσιν ἀποδοῦναι, κατὰ ὅλου εἰπὼν ἀρετῆς περὶ ὅτι ἐστίν, καὶ παῦσαι πολλὰ ποιῶν ἐκ τοῦ ἐνός, ὅπερ φασὶ τοὺς συντρίβοντάς τι ἐκάστοτε οἱ σκώπτοντες, ἀλλὰ ἐάσας ὅλην καὶ ὅλην εἰπὲ τί ἐστὶν ἀρετή. (Men. 77 a 5—9).

Die Struktur (εἶδος) der Tugend, also ihr Sosein, soll erfasst werden, nicht aber in begrifflicher Zergliederung zerstückelt werden wie eine zerbrochene Sache. Menon versagt vollständig, so dass Sokrates seine Unfähigkeit mit folgenden charakteristischen Worten festnagelt: „Trotz meiner Bitte, die Tugend als Ganzes zu bestimmen, bist du weit entfernt, mir zu sagen, was sie ihrer eigentlichen Struktur nach ist, behauptest vielmehr, jede Handlung sei Tugend, wenn sie mit einem Teile der Tugend verrichtet wird, als hättest du die Tugend bereits als Ganzes bestimmt und als ob ich sie schon erkennen würde, auch wenn du sie in Teile zerstückelst“: ὅτι ἐμοῦ δεηθέντος ὅλον εἰπεῖν τὴν ἀρετὴν, αὐτὴν μὲν πολλοῦ δεῖς εἰπεῖν ὅτι ἐστίν, πᾶσαν δὲ φῆς πράξιν ἀρετὴν εἶναι, ἐάνπερ μετὰ μορίου ἀρετῆς πράττεται, ὥσπερ εἰρηκῶς ὅτι ἀρετή ἐστὶν τὸ ὅλον καὶ ἤδη γνωσομένου ἐμοῦ, καὶ ἐὰν σὺ κατακερματίζῃς αὐτὴν κατὰ μέρη. (Men. 79 b 7 — c 3). Um aber die Struktur eines Teiles der Tugend zu kennen, muss man durchaus erst die Struktur der Tugend selbst erschaut haben, also dreht man sich im Kreise herum, oder, wie Platon es hier ausdrückt, „man wird abermals zum Anfange zurückgedrängt, zum Problem, was die Tugend sei“: δεῖται οὖν σοι πάλιν ἐξ ἀρχῆς, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ, τῆς αὐτῆς ἐρωτήσεως, ὃ φίλε Μένων, τί ἐστὶν ἀρετή. (Men. 79 c 3—5).

Menon, von Sokrates in die Enge getrieben und, nach seinen eigenen Worten, wie von einem Zitterrochen in Betäubung versetzt, gesteht nun sein völliges Nichtwissen ein. Er stellt sich aber zugleich auf den bekannten Satz der Eristiker, dass es überhaupt unmöglich ist dem Menschen zu forschen, weder nach dem, was er weiss, noch nach dem, was er nicht weiss. Denn weder nach dem, was er weiss, wird er forschen, denn er weiss es ja, und es bedarf dafür keines Suchens mehr; noch nach dem, was er nicht weiss, denn er weiss ja dann auch nicht, was er suchen soll: ὁρᾷς τοῦτον ὥς ἐριστικὸν λόγον κατὰ-

γεις, ὥς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπων οὔτε ὁ οἶδε οὔτε ὁ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὁ γε οἶδεν ζητοῖ — οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως — οὔτε ὁ μὴ οἶδεν — οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει. (Men. 80 e 1—5).

Das nur mit Begriffen vorgehende Forschen kann also zum vollständigen Verzicht auf jedes Philosophieren führen, da es in Aporien endigt. Die bisherigen Dialoge fanden nun auch keinen Ausweg aus diesen Aporien, aber als Schlussergebnis der oft sehr mühsamen und verwickelten Handlung ergab sich wenigstens ein nicht unwichtiges positives Resultat — das Bewusstsein der Unfähigkeit, auf diesem Wege die gegebene Aufgabe zu lösen: das begriffliche Denken erwies sich als unfähig das Sosein der Gegenstände zu erfassen.

Darüber hinaus fand sich in den bisherigen Dialogen nichts. Hier im Menon aber hat Platon, wie Pohlenz<sup>130)</sup> bemerkt, „das Gefühl, über die Sokratis hinausgewachsen zu sein und sich einen neuen Boden, eine sicherere Grundlage für eine eigene Weltanschauung geschaffen zu haben. Und wenn er auch über diese positiv noch kaum etwas sagt, so hat er doch über sie schon ganz bestimmte Vorstellungen. Das dürfen wir wohl daraus schliessen, dass er nicht blos am Schluss des Dialogs andeutet, er könne auf der neuen Grundlage die Untersuchung über das Wesen der Tugend führen, sondern schon vorher betont, dass die Seele ja schon in der Präexistenz alles kennen gelernt habe, und deshalb sich sehr wohl an alles wieder erinnern könne (81 c)“.

Gleich am Anfang bei der Darstellung seiner Auffassung legt Platon Sokrates folgende Worte in den Mund, die nur seiner eigenen Überzeugung Ausdruck geben und ihn weit weg von dem historischen Sokrates abrücken: „Jenem eristischen Satz muss man den Glauben versagen. Denn er würde uns nur träge machen, und ist nur weichlichen Menschen angenehm zu hören. Der meinige regt zu Arbeit und Forschung an. Ihn halte ich denn für wahr, und in diesem Vertrauen will ich mit dir untersuchen, was die Tugend ist“: οὐκ οὐν δεῖ πείθεσθαι τούτῳ τῷ ἐριστικῷ λόγῳ· οὗτος μὲν γὰρ ἂν ἡμᾶς ἀργούς ποιήσκειν καὶ ἔστιν τοῖς μαλακοῖς τῶν ἀνθρώπων ἡδὺς ἀκοῦσαι, ὅδε δὲ ἐργατικούς τε καὶ ζητητικούς ποιεῖ· ὃ ἐγὼ πιστεύων ἀληθεῖ εἶναι ἐθέλω μετὰ σοῦ ζητεῖν ἀρετὴν ὅτι ἐστίν. (Men. 81 d 5 — e 2).

Und das Experiment mit dem Sklaven, das als Bestätigung

seiner Auffassung dienen soll, schliesst er mit folgenden Worten ab: „unbedingte Sicherheit möchte ich für unser Ergebnis im ganzen nicht in Anspruch nehmen; aber dass die Überzeugung, wir müssten nach dem forschen, was wir nicht wissen, uns mehr Kraft und Energie gibt und uns weniger zur Faulheit verleitet als der Gedanke, wir könnten das, was wir nicht wissen, nie entdecken — und dürften darnach nicht forschen — für diesen Satz will ich mit aller Kraft eintreten, wenn ich dazu imstande bin, mit Wort und Tat“: *καὶ τὰ μὲν γε ἄλλα οὐκ ἂν πάντῃ ὑπὲρ τοῦ λόγου δυσχερῶσαιμην· ὅτι δ' οἰόμενοι δεῖν ζητεῖν ἂ μὴ τις οἶδεν βελτίονος ἂν εἴμεν καὶ ἀνδρικώτεροι καὶ ἥττον ἄσχοι ἢ εἰ οἰοίμεθα ἂ μὴ ἐπιστάμεθα μηδὲ δυνατόν εἶναι εὖρεῖν μηδὲ δεῖν ζητεῖν, περὶ τούτου πάντῃ ἂν διαμαχοίμην, εἰ οὔτως τε εἴην, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ. (Men. 86 b 6 — c 2) <sup>131)</sup>.*

Die Betonung des hypothetischen Charakters der Überzeugung, die ihm nach Pohlenz<sup>132)</sup> auf Grund des orphischen Unsterblichkeitsglaubens aufgegangen sein soll, ist hier wohl mehr Bescheidenheit als Unsicherheit des neuen Standpunktes. Denn die grossen Linien der platonischen Weltanschauung sind hier im *Menon* schon vorgezeichnet, und der Weg ist gewiesen, wie man von der Aporie zum positiven Wissen gelangen kann, wie überhaupt ein Erfassen der Struktur der Gegenstände möglich ist. Dieser neue Weg führt über das diskursive Denken hinaus zum unmittelbaren Schauen des Soseins. Vielleicht könnte man am besten dieses Schauen als ein eidetisches Schauen bezeichnen, um wenigstens Platons Ausdruck *Eidos* beizubehalten. Man hat dieses Schauen auch als intellektuelle Anschauung bezeichnet. Bamler<sup>133)</sup>, dessen Darstellung des Irrationalen bei Platon im Allgemeinen durch die einseitige Betonung des Neukantianismus, besonders der von Windelband geprägten Richtung, leidet, sieht u. a. in den Ideen Werte, Setzungen der irrationalen Bewusstseinsfunktionen, des Gefühls und Willens, gesteht aber Platon gezwungenermassen neben der diskursiven Erkenntnis eine unmittelbare Anschauung zu. Denn nach Bamler können nur kategoriale Begriffe rein erkannt, geschaut werden, und durch die Bezeichnung der irrationalen Ideensetzung als Wissen wird der Begriff derselben verfälscht: „aus einem theoretisch diskursiven wurde es ein intuitiver Begriff, der die unmittelbare Erfassung durch Gefühl und Wille bezeichnete. Indem das Wissen keinen rein logischen, sondern

einen metalogischen Gegenstand, die Ideen, ergreift, wird es selbst aus einer logisch-intellektualen Funktion eine mystisch-irrationale; d. h. Platon kann unter dem Wissen nicht das diskursive Erkennen verstehen, das zwischen Form und Inhalt „hin und her läuft“, um so seinen Gegenstand herauszuarbeiten, sondern die unmittelbare Anschauung. Eben weil er unter dem Ideenwissen etwas grundverschiedenes von dem sinnlichen diskursiven Erkennen versteht, wird er nicht müde, diesen Unterschied zu betonen“. Zum Schlusse bemerkt Bamler, dass Platon „mit der Reservierung einer eigenen Erkenntnisart, des intuitiven Wissens für das Ideenreich, und nur für das Ideenreich, geradezu eine Errungenschaft der modernen Philosophie vorausnimmt: Fichtes intellektuelle Anschauung“.

Hier kann überhaupt nicht die Rede sein von einer Errungenschaft der modernen Philosophie, sondern diese intellektuelle Anschauung ist nur ein neuer Ausdruck für das platonische Schauen, welches bei allen tieferen Denkern in irgendeiner Form zutage tritt, in seiner ursprünglichen Form aber über Plotinos, Augustinus und Cusanus den Weg in die neuere Philosophie gefunden hat.

Diese neue Lehre lässt Platon, um den Abstand von Sokrates stärker zu betonen, von Priestern und Priesterinnen verkünden, die Wert darauf legen, Rechenschaft ablegen zu können über das, was sie unter den Händen haben: *οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερῶν τε καὶ τῶν ἱερειῶν ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τ' εἶναι διδόναι.* (Men. 81 a 10—b1). Diese letzten Worte „λόγον διδόναι“ zeigen an, dass es sich hier nicht um Märchen, sondern um Wahrheiten handelt, die wie eine Offenbarung sich dem geistigen Auge des Forschenden darbieten und keiner wissenschaftlichen Begründung mehr bedürfen. Mit Unrecht sieht daher Zeller<sup>134)</sup> in dem Mythos bei Platon die Schranken seines methodischen Denkens, hinter denen eine Lücke der wissenschaftlichen Erkenntnis sich verberge, die jedesmal da eintrete, „wo etwas dargestellt werden soll, was der Philosoph zwar als wirklich anerkennt, dessen wissenschaftliche Feststellung aber über seine Mittel hinausgeht . . . So bewundernswerth seine Mythen daher auch an sich selbst sind: sofern wir den wissenschaftlichen Massstab an sie anlegen, sind sie mehr ein Zeichen der Schwäche als der Stärke: sie zeigen die Punkte an, wo es sich herausstellt, dass er noch nicht ganz Philosoph sein

kann, weil noch zu viel vom Dichter in ihm ist“. Im Gegensatz zu Zellers Auffassung, die in der philosophischen Literatur einen grossen Einfluss gehabt hat und leider noch eben hat, erklärt Auffarth<sup>135)</sup> die Bedingung für das Eintreten des Mythos als eine „gesetzmässige, in der geistigen Individualität begründete, die Bilder wachrufende Beschaffenheit einer der Seele aufgehenden Ahnung, die das Denken zu fixieren sucht, nicht aber als eine dialektische Schwäche, die den Mythos als Notbehelf auftreten lässt, um sich aus der Verlegenheit zu helfen“.

Reinhardt<sup>136)</sup>, der Platons Mythen einer eingehenden Untersuchung unterzieht, bezeichnet sie „als Mythen der Seele, das heisst Mythen einer inneren, nicht mehr äusseren, oder ungeteilten Welt. Sie sind dafür gestaltenärmer, aber hüllen dennoch keine Seelenlehre oder Theorie in ein durchscheinendes Gewand: die Seele selbst und ihre Selbstbewegung ist ihr Ursprung, ihre Selbst-Gestaltung in der inneren Welt, um durch die innere Welt die seelenlos gewordene äussere wieder zu durchdringen, ist ihr Ziel“. Aber Reinhardt legt zu stark den Nachdruck auf das Schauen selbst, auf den in der Seele vor sich gehenden Prozess, während bei Platon mehr das Geschaute und dessen Struktur im Vordergrund steht.

Schon im Protagoras und im Gorgias kommt der Mythos vor. Im Protagoras wird der Mythos noch streng vom Logos unterschieden, aber noch nicht als etwas Tieferes hingestellt. Protagoras sagt: „Soll ich euch als älterer den jüngeren den Nachweis geben durch Mitteilung eines Mythos oder durch einen Logos?“ *μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξιλέων;* (Prot. 320 c 3, 4). Protagoras scheint es verlockend zu sein, einen Mythos vorzutragen, der aber nicht nur, wie Reinhardt<sup>137)</sup> meint, eine Fabel oder ein Märchen ist, dem erst Platons Erhabenheit Bedeutung verleihen soll. Denn Protagoras gibt eine Schau wieder, in der er die Struktur der Gerechtigkeit in ihren Grundzügen zu erblicken glaubt. Die Gerechtigkeit wird in ihrer Bedeutung für das menschliche Geschlecht aufgedeckt, wobei Zusammenhänge aufgewiesen werden, die weit über das Menschliche hinausreichen und in der ewigen Welt der Götter wurzeln.

„Es gab einst nur Götter und noch keine sterblichen Geschöpfe. Als die sterblichen Wesen nach dem Geheisse des Geschicks von den Göttern aus Erde und Feuer geformt waren

und ihnen zum Lebenskampfe verschiedene Gaben verteilt wurden, da ging der Mensch anfangs leer aus. Alle Kräfte waren durch die Unbedachtsamkeit des Epimetheus verbraucht. Nur der Mensch war nackt, ohne Schutz für die Füße, ohne Decke und Wehr. In solcher Not bringt ihnen Prometheus die dem Hephaistos und der Athene entwendete kunstreiche Weisheit samt dem Feuer. Der Mensch erhielt dadurch nun die zur Erhaltung des Lebens nötige Einsicht, aber es fehlte ihm die Staatskunst. Deshalb nahm das Unrecht überhand unter ihnen, der Untergang des Menschengeschlechts schien nahe zu sein. Da liess Zeus dem Menschen auch Scham und Recht (*αἰδῶ τε καὶ δίκην*) zuteil werden, damit die Menschen nicht gänzlich zugrunde gingen. Alle Menschen müssen sich Scham und Recht zu eigen machen. Wer es nicht tut, ist dem Tode verfallen als ein Geschwür im Staate.“ (Prot. 320 c 8—322 d 5).

Diese Schau ist eine soziologische Studie, in der das Gute nicht im menschlichen Leben, sondern in einem höheren geistigen Zusammenhang verankert ist. Protagoras glaubt aber doch, es könnten bei manchen Menschen Zweifel an der Wahrheit einer solchen Schau entstehen, deshalb müsste dieselbe noch durch Beweise erhärtet werden, denn nur Beweise können den Sinngehalt dieser Schau aufdecken. Er sagt: „damit du aber nicht meinst, es sei nun darauf angelegt, dich zu täuschen, so vernimm auch noch den folgenden Beweis für die Behauptung, dass die Menschen durchweg glauben, jedermann nehme teil an der Gerechtigkeit und der sonstigen staatsbürgerlichen Tugend“: *ἵνα δὲ μὴ οἷη ἀπατᾶσθαι ὥς τῷ ὄντι ἡγοῦνται πάντες ἄνθρωποι πάντα ἄνδρα μετέχειν δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς, τόδε αὖ λαβὲ τεκμήριον.* (Prot. 323 a 5—7).

Bei Protagoras muss der Mythos sich also in einen Logos umwandeln können, bei Platon dagegen findet ein umgekehrtes Verhältnis statt. „Was der Logos lehrte, offenbart der Mythos, nicht weil er ein Gleichnis, Widerschein, Allegorie des Logos wäre,“ sagt Reinhardt<sup>138</sup>), „sondern weil es einen Urquell gibt, dem beide entströmen.“ Denn „die Mythen Platons kommen entweder aus einem Pathos oder einer Sicht; sie sind die schöpferischen Ausbrüche und Ausdrücke entweder von Ergriffenheiten oder eines Schauens“.

Im Gorgias schon tritt uns der Mythos als eine Schau entgegen, die keiner Logosbegründung bedarf. Platon selbst

„ruft zum ersten Male ein jenseitiges Reich der richterlichen Ordnungen und ewigen Gesetze in die Erscheinung“<sup>139</sup>).

Sokrates gibt diese Schau wieder, die Gorgias wohl vermutlich für einen Mythos, d. h. eine Fabel, er selbst dagegen für einen Logos, d. h. eine Wahrheit hält: *ἀκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν.* (Gorg. 523 a 1—3).

„Anfangs wurde über lebende Menschen in ihren Leibern und Kleidern von lebenden Richtern Gericht gesprochen, wohin ein jeder nach seinem Tode kommen solle, ob nach den Inseln der Seligen oder in den Tartaros. Die Richtersprüche fielen schlecht aus. Denn die von den Augen, Ohren und der ganzen Leiblichkeit umhüllte Seele des Richters konnte die gleichfalls umhüllte Seele des zu Richtenden nicht erkennen. Viele, welche schlechte Seelen hatten, aber umhüllt waren mit schönen Leibern, Adel und Reichtum, wurden nach den Inseln der Seligen gesandt, während Gerechte wiederum versehentlich in den Tartaros zur Busse und Strafe gesandt wurden. Deshalb änderte Zeus diesen Zustand. Das Gericht wurde ein Totengericht. Der Richter, ein Toter selbst, musste mit der blossen Seele unmittelbar die blosse Seele des jeweiligen Verstorbenen beschauen, und dann erst konnte er einen gerechten Spruch fällen. Denn der Richter schaut eines jeden Seele, ohne zu wissen, wessen sie ist. Die Seele von Königen und Machthabern ist oft voller Narben infolge der Meineide und Ungerechtigkeit, und alles an ihr ist infolge der Verlogenheit und Prahlerei verkrümmt, und nichts gerade, weil sie sich nie an Wahrheit gewöhnt hat. Nach der Besichtigung lässt der Richter die Seele sofort an die Stätte bringen, wo sie die ihr gebührenden Leiden auf sich nehmen muss. Denn er weiss von der zu richtenden Seele nichts, weder wer sie ist noch welcher Herkunft, nur das eine erschaut er, dass sie die Seele eines Schurken ist. Wenn er aber eine Seele schaut, die ein frommes und der Wahrheit geweihtes Leben geführt hat, am häufigsten mag es wohl die Seele eines Philosophen sein, dann sendet er sie nach der Insel der Seligen. Sokrates, von der Wahrheit dieses Mythos überzeugt, möchte seine Seele rein erhalten, um sie den Richtern in ihrer ureigensten Struktur vorzuführen. Er will nur der Erforschung der Wahrheit leben, sich hüten vor dem Unrecht und vor allem anderen danach trachten, nicht gut zu scheinen, sondern gut zu sein.



Denn die beste Lebensweise ist sowohl im Leben wie im Tode, die Gerechtigkeit und jede andere Tugend zu üben.“ (Gorg. 523 a 1—527 a 4).

Dieser Mythos offenbart ein Reich der ewigen Wahrheit, welches in seinen wesentlichen Formen geschaut wird und nichts Menschliches mehr an sich hat. Dadurch wird die Struktur einer Schau gewahrt, und diese Schau ist sogar dem Logos überlegen, denn die Seele „ohne Hülle der Augen, Ohren und des ganzen Leibes“ schaut das Sosein der Gegenstände. Man möchte nicht mit Reinhardt<sup>140)</sup> sagen, dass hier im Gorgias der Mythos zum ersten Mal den Logos berührt hat, sondern dass hier der Logos überwunden wird. Die Hülle, die die Seelen der Suchenden bis jetzt einhüllte, ist gefallen: nicht schöne Leiber, nicht Adel und Reichtum werden geschaut, sondern die Seele selbst, bar jeglicher Leiblichkeit, tritt in ihrer ganzen Struktur vor die Seele des Schauenden, nichts trennt mehr beide, die störenden Schranken sind gefallen. Der tiefe Sinn dieses Mythos liegt darin, dass das Sosein des Sittlichen vollständig unabhängig ist von einem Dasein. Das Sittliche hat seine ewige Struktur, die wir im Dasein, in den einzelnen Verkörperungen, mit grosser Mühe erschauen können. Auch unser suchendes Ich ist nicht der Schöpfer des Sittlichen. Das Sittliche tritt diesem Ich beim Schauen in seiner ganzen gegenständlichen Struktur entgegen, und das Ich sucht die Struktur dieses Sittlichen zu erfassen. Unser Ich muss sich aber der Augen, Ohren und der ganzen Leiblichkeit entkleiden, um zum Schauen eines Soseins zu gelangen. Nur die blosse Seele kann das blosse Sein schauen und in seine Struktur eindringen. Diese allgemeinen Bestimmungen weisen auf ein ganz anderes Gebiet des Seienden hin, welches wohl mit dem Dasein verbunden ist, aber nur beim Absehen von dem gegebenen Dasein erschaut werden kann. Man möchte hier beinahe mit Husserl<sup>141)</sup> von einem Einklammern des Wirklichen sprechen, von einer phänomenologischen *ἐποχή*. Man muss aber diesen Ausdruck hier mit Vorbehalt gebrauchen, da Husserl diese *ἐποχή* nur auf das immanente Sein anwendet, während Platon die Einklammerung auf das gesamte Dasein ausdehnt. Reinhardt<sup>142)</sup> bemerkt hier zu Unrecht, es fehle im Gorgias noch das Ideenreich, denn „die innere Welt sei zwar zugleich die metaphysische Welt, doch deren Form stehe noch nicht fest“.

Gerade die Form ist hier von Platon schon gefunden, die allgemeine Struktur des Soseins steht ihm schon fest. Reinhardt muss es selbst eingestehen, wenn er gleich darauf bemerkt: „Aber die jenseitige Kategorie — und irgendwie jenseitig ist fast alles Mythische bei Platon — ist gewonnen. Das Aussen und das Innen, „Körper“ und „Seele“, „Bekleidung“ und „Nacktheit“, Schein und Sein sind die entscheidenden Kategorien des Mythos, die auch die entscheidenden Kategorien des Dialogs sind“.

Der Mythos bei Platon ist also eine Offenbarung, d. h. eine eidetische Schau<sup>143</sup>), in der die wesensgesetzliche Struktur des Geschauten offenbar wird. Diese Schau der wesensgesetzlichen Struktur erschliesst unmittelbar das Sosein der Gegenstände und findet ihre wissenschaftliche Erklärung in der Anamnesislehre<sup>144</sup>).

Platon stellt dieses im Menon folgendermassen dar. Wenn die Seele des Menschen nach den Lehren der Priester und Dichter unsterblich und oftmals geboren ist, dann muss sie alle Gegenstände der diesseitigen und jenseitigen Welt geschaut haben, und es gibt nichts, was sie nicht kennen gelernt habe: *ἄτε οὐδὲν ἢ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ἐωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Αἴδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν.* (Men. 81 c 5—7). Deshalb vermag sie auch von der Tugend und allem anderen sich dessen zu erinnern, was sie ja schon früher wusste. Denn da die gesamte Natur unter sich verwandt ist und die Seele alles kennen gelernt hat, so genügt es dem Menschen, an einen einzigen Sachverhalt erinnert zu werden — was die Menschen Lernen heissen — um auch alles übrige wieder aufzufinden, wenn man nur unverdrossen die Mühe des Forschens nicht scheut. Denn alles Suchen und Lernen ist ganz und gar nur Wiedererinnerung: *ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυσίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα — ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι — τὰλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ἢ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μαρθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.* (Men. 81 c 7—d 5). Diese „ἀνάμνησις“, die sich auf die Strukturverwandtschaft der gesamten Natur gründet<sup>145</sup>), bedeutet weiter nichts wie die unmittelbare Erfassung des Soseins der Gegenstände, und die Lehre von der „ἀνάμνησις“ will in erkenntnistheoretischer Fassung nur

das darstellen und erklären, was in der Offenbarung geschaut wurde.

Die Seele kann das Sosein unmittelbar erfassen, weil hier im Menon, wie Natorp<sup>146)</sup> sagt, „die neugewonnene tiefe Einsicht der Uerschlossenheit des Seins im eignen Grunde der Psyche sich ergreifend ausspricht“. Die Wiedererinnerungslehre will also nur eine wissenschaftliche Erklärung für die Tatsache der eidetischen Schau sein, die bei Platon hier zuerst als eine Offenbarung auftritt. Viel zu einseitig deutet Stewart<sup>147)</sup> die „ἀνάμνησις“ nur rein psychologisch, als Spontaneität der Seele, während Natorp anfangs dieselbe nur rein logisch auffassen wollte und die Verwischung der Grenzen zwischen Wissenschaft und mythischer Dichtung im Menon rügte<sup>148)</sup>. Gewisse Schwierigkeiten, die in der Auffassung der Wiedererinnerungslehre als logisches Verfahren zutage treten, sieht er in der psychologischen Fassung derselben, betont aber doch die grosse Errungenschaft des Menon: „Die Entdeckung des a priori. Die Erkenntnis, in der die Tugend besteht, muss Erkenntnis a priori sein, d. h. sie muss im Selbstbewusstsein wurzeln“<sup>149)</sup>. Später aber sah er in ihr ein „im eignen Seeleninnern hervorbrechendes göttliches Licht“, mit dessen Hilfe „der damit begnadete Mensch erkenntnisfrei, grundunbewusst, doch sicher geleitet seinen Weg wandeln und Andern weisen“ kann. Freilich drohe dabei stets die Gefahr, „den vereinzelt Lichtblitz aus der Höhe und die ihm darin zuteil gewordene augenblickliche Erleuchtung nur allzubald wieder zu verlieren und als derselbe Blinde, der er zuvor war, dahinzutappen“. Dagegen schütze „nur die allseitig bindende, festlegende Arbeit des beziehenden, Rechenschaft gebenden Denkens, das durch Frage und Antwort, Grundlegung und Entwicklung der Gründe in die Folgen (αἰτίας λογισμῶ 98 A) den flüchtigen Gewinn erst bergen und buchen muss, soll daraus Erkenntnis, Episteme werden“. Denn „in uns, in der Psyche selbst ist die Wahrheit der Onta (86 A), sind die rechten oder wahren Doxai, die nur durch Fragen geweckt zu werden nötig haben, um Erkenntnisse, Epistemai zu werden“<sup>150)</sup>.

Natorp unterschätzt hier den Wert der Anamnesis lehre, die doch gerade das Schauen der ewigen Wahrheiten erklären möchte und nicht die Struktur der wahren oder falschen Doxai. Diese Unterschätzung hängt von Natorps philosophi-

scher Einstellung ab. Selbst in seiner Palinodie, in der er seine einseitige erkenntnistheoretische Auffassung Platons einer Revision unterzieht, sieht Natorp in der Idee nichts Gegenständliches, welches unmittelbar intuitiv gegeben ist, sondern die Idee ist „schlechthin aktiv, dynamisch, funktional, Funktion auch der Gegenstandssetzung, auf der alle irgendwelche Gegenstandsdarstellung erst beruht; somit selbst ganz und gar nicht als ein zweiter Gegenstand erkennbar, sondern rein nur erkennend, zum Gegenstand setzend; verständigend, nicht selber verstehbar; logisierend, nicht selbst zu logisieren; darum auch gar keines aufnehmenden Organs fähig noch bedürftig, schlechthin selbsthaft, spontan, aus der Urkraft des „Logos selbst“, der „Denkung selbst“, die mit der „Psyche selbst“ ganz eins und wie sie nur lebendig tätig, dynamisch ist, schauend und in der Hinschau gestaltend, nicht geschaut und selbst gestaltet; Einheit (kantisch gesprochen) der „Handlung“, der „Funktion“, durch die erst die Einheit des Objekts sich ganz als konkrete vollzieht, und so, im Akt ihres Vollzugs, lebendig wird. Schöpfung also und in keinem Sinne Geschöpf, naturierend, nicht naturiert, ideierend, nicht Ideat, Ursprung (*ἀρχή, αἰτία, αἴτιον, αἴτιος*), nichts Ursprüngliches, auch nicht Ursprung Anderem bloss gebend, ins Sein hervorrufend, wie ein über den Wassern schwebender Gott-Schöpfer, doch gebunden an einen von Haus aus ihm äusserlichen, äusserlich bleibenden Stoff; sondern ganz herrscherlich, in nichts bloss dienend und folgend, auch nicht als Führer, als Gebieter bloss vorangehend, das hiesse fordernd, wartend des Dienstes und der Folge eines Anderen, das die Gefolgschaft etwa auch versagen könnte, sondern unmittelbar schaffend, zeugend, Leben alles Lebens, Wirken alles echten Werks“<sup>151</sup>) . . . „Idee“ ist somit nicht bloss (wie oben gesagt wurde) Durchschau zur Totalität, Hineinschau alles teilhaft Einzelnen oder Besonderen in sie, sondern An- und Einschau von der Totalität aus, die aus dem Zentrum des Ursprungs alles irgend noch Peripherische oder nach der Peripherie hin Gerichtete nicht bloss erfasst, sondern hervorgehen lässt; selbst in keinem Sinne mehr peripherisch oder nach einer gegenüberliegenden Peripherie bloss gerichtet. Als das Ur-Gesetz, ganz im aktiven Sinne des Setzens, nicht des bloss Gesetzten, entspricht es der Erzeugung des Umkreises vom Zentrum her; es schliesst in sich das Moment des Bewegens und doch im Bewegen selbst Ruhens; es ist „Zum

Sein-Werden“ zugleich (*γένεσις εἰς οὐσίαν* Phileb. 26 D) und ruhendes Sein des Werdens, mit dem es ebendamt konkret eins ist und immer bleibt. Durch dies alles ist die Idee hoch hinaus gehoben über alle blosse Abstraktion, sie ist Ausdruck, wie gesagt, des Urkonkreten, Lebendigen“<sup>152)</sup>.

Natorps Auffassung ist hier ausführlicher dargestellt, weil bei ihm in klassischer Weise trotz eines fast titanischen Ringens die volle Ohnmacht des erkenntnistheoretischen Idealismus sich zeigt, das Sein vom Erkennen aus zu gestalten und seine Gegebenheit in Abhängigkeit nur von der Erkenntnis zu bringen. Denn schliesslich muss das „Urkonkrete“, welches das „schlechthin Ungeschiedene, Ur-Eine und Ganze, Integrale doch noch wie erst „zusammengewachsen“ aus den Scheidungen und Spaltungen, also nur im Rückgang vom Vielen, Geteilten her, gleichsam von unten gesehen“<sup>153)</sup> vorstellen soll, doch ein Seiendes sein, welches auch ohne alle Erkenntnis sein muss, und nur von der Erkenntnis erfasst, aber nicht geschaffen wird. Die Erkenntnis steht gewiss mit diesem Seienden in einem strukturmässigen Verhältnis, der Ausdruck „Urkonkretes“ sollte wohl dieses Verhältnis andeuten, aber „die Totalität, von der aus an- und eingeschaut werden soll“, kann nicht nur in dieser Funktion bestehen, sie muss auch Strukturen enthalten, die nicht allein im Schauen liegen.

Natorps Auffassung hat einen tiefgehenden Einfluss ausgeübt. Vollständig unter seinem Einfluss steht Marck<sup>154)</sup>, bei dem das Wissen Erinnern ist und nichts weiter bedeutet, als „dass das Verfahren der Wissenschaft als hypothetisch-analytisches mit von der Erfahrung unabhängiger Setzung beginnt und endet. Innewohnen meiner Seele die Begriffe, weil es meine eigenen Vorstellungen sind, die ich als Konsequenz aus meiner eigenen Hypothese ziehe“.

Aber auch Barth<sup>155)</sup> schliesst sich dieser Auffassung an, wenn er behauptet, dass „reine Erkenntnis nur Wiedererinnerung dessen ist, was ihr in der unendlichen Vorzeit an ewiger Wahrheit zu eigen geworden ist“. Richtet sich diese Erkenntnis auf die Idee, dann drückt sie das Wesen der Seele aus, denn „Seele ist sie nur dadurch, dass sie wissend werden kann, weil sie in anderm Sinne wissend ist“, und nur dort ist Seele, wo „ein ursprüngliches Geschehen die gesetzmässige Bewegung aus sich hervorgehen lässt, — um im pla-

tonischen Schema zu bleiben: wo die sich selbst bewegende Urbewegung ihren Anfang nimmt“.

Im Gegensatz zu dieser einseitigen erkenntnistheoretischen Betonung der Anamnesis hat schon Schleiermacher<sup>156)</sup> den tieferen Sinn der Anamnesislehre eingesehen und in ihr das Verbundensein der Erkenntnis mit dem ewigen Sein erblickt, welches sich in der Seele offenbart. Das Streben nach Erkenntnis in der Seele des Philosophen richtet sich „auf das Seiende, welches nicht dem Entstehen und Vergehen und der ganzen Form des Werdens unterworfen ist“, und die Seele kann dieses Seiende nur dann erkennen, wenn sie es nach dem alten Grundsatz, dass „Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, auch nur als eine eben so seiende und auf eben solche Weise“ erkennt. „So ist denn die Ewigkeit der Seele die Bedingung der Möglichkeit alles wahren Erkennens für den Menschen, und wiederum die Wirklichkeit des Erkennens ist der Grund, aus welchem am sichersten und leichtesten die Ewigkeit der Seele eingesehen wird.“

Zeller<sup>157)</sup>, der gleichfalls eine ontologische Auffassung der Ideen vertritt und dessen grosse Autorität auch in dieser Frage recht einflussreich geworden ist, sieht in der Anamnesislehre „die einzige Lösung einer Frage von der höchsten wissenschaftlichen Bedeutung: der Frage nach der Möglichkeit eines selbständigen Forschens, eines über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehenden Denkens“. Denn durchaus richtig bemerkt Zeller: „Wir könnten das, was wir noch nicht wissen, nicht suchen, und wenn wir es gefunden haben, das Gesuchte in ihm nicht erkennen, wenn wir es nicht schon vorher, noch ehe es uns bekannt und bewusst ist, unbewusst in uns gehabt hätten; und dies ist, wie Plato glaubt, nur unter der Voraussetzung möglich, dass wir es schon früher kennen gelernt und nur wieder vergessen haben. Wir könnten von dem allgemeinen Wesen der Dinge, welches unserer Wahrnehmung verborgen ist, von den Ideen, uns keinen Begriff bilden, wenn wir nicht die Anschauung derselben in einem früheren Leben gewonnen hätten“.

Bis hierher können wir Zeller nur beistimmen, aber viel zu einfach sind seine Erklärungen dieser so rätselhaften Anamnesislehre. Er hält diese Lehre für eine notwendige Folgerung, welcher sich Platon „wohl nicht entziehen konnte, wenn er einmal eine Präexistenz der Seele annahm, denn ein Dasein

von unendlicher Dauer muss doch irgend welche Spuren in derselben zurückgelassen haben, die in unserem Bewusstsein zwar vorübergehend verdunkelt, aber doch nicht für immer aus demselben getilgt sein können; und die Thatsachen, welche darauf hinweisen, dass wir unsere Begriffe schon ins Leben mitbringen, dienen ihm ebendesshalb als ein starker Erfahrungsbeweis für unser vorzeitliches Dasein“.

Zeller findet in der Wiedererinnerungslehre wohl einen der wichtigsten platonischen Lehrsätze, denn Platon redet von ihr „mit so dogmatischer Bestimmtheit, und ihr Zusammenhang mit dem Ganzen des Systems ist so augenscheinlich, dass wir sie unbedingt unter die lehrhaften Bestandteile desselben zählen müssen“. Er fügt aber hinzu, dass Platons Beweise für die Wahrheit und Unentbehrlichkeit dieser Lehre gewiss nicht schwer seien, auf seinem, Zellers, Standpunkt zu widerlegen; aber dass sie von Platon auf dem seinigen ernsthaft gemeint waren, sei unverkennbar.

Damit wird Zeller Platons tiefer Lehre keineswegs gerecht, er überschätzt bei weitem seine eigenen Kräfte und erkennt durchaus die grundlegende Bedeutung des Problems, welches in der Anamneselehre zutage tritt. Teichmüller<sup>158)</sup> hat Zeller mit Recht vorgehalten, wie naiv er von Platon denke, wenn er glaube, „die Seelen sollen vor der Geburt die Ideen wirklich mit sinnlichen Augen geschaut haben, und das Intelligible soll einst sensibel gewesen sein“.

Teichmüller<sup>159)</sup> gibt selbst folgende originelle Darstellung der Lehre Platons, die derselben in durchaus kongenialer Weise gerecht wird.

„Wir finden nämlich in uns Begriffe, die durch keine Erfahrung jemals gegeben werden können und von denen doch alles Erkennen und Begreifen abhängt, z. B. die Begriffe der Gleichheit, Gerechtigkeit, Schönheit, des Masses, des Guten u. s. w. Alle Erscheinungen werden nach diesen benannt und beurtheilt, und doch kann keine Erscheinung das Wesen dieser Begriffe ganz herausstellen, sondern sie nähern sich demselben bloss und bringen uns bei ihrer Betrachtung zur Besinnung über das eigentliche Wesen, wonach sie streben. Plato nennt den Gegenstand dieser Begriffe „Gestalten“ oder „Formen“ und von ihm hat die spätere Philosophie bis heute den Namen „Ideen“ beibehalten. Da sie also a posteriori durch die Sinne nicht gegeben

werden können, so müssen sie a priori in der Seele sein, die sich an sie nur wiedererinnert.“

Durch dieses Wiedererinnern „an das Göttliche, das in den Ideen offenbar ist“, besinnt sich die Seele zugleich „auf ihr eigenes Wesen, welches das Ideale und Göttliche ist“.

Alles Symbolische, Metaphorische, Mystische und Dichterische lehnt Teichmüller<sup>160)</sup> geradeswegs ab und hält es als die entsprechende Kost für den unreifen Verstand, während als die klarste und einfachste wissenschaftliche Wahrheit erkannt wird, dass die Seele das wahrhaft Seiende, Ewige und Göttliche ist.

„Wie die Zeit nach dem Timäus das sinnliche Abbild der intelligiblen Ewigkeit ist, so ist die zeitliche oder geschichtliche Unsterblichkeit oder Unendlichkeit das sinnliche Abbild des intelligiblen ewigen Wesens der Seele, welches sich sinnlich gar nicht anders abbilden lässt.“ Die mythisch-metaphorische Darstellung wende Platon nur deshalb an und beschränke sich nicht allein auf die höchste wissenschaftliche Form, „weil er nicht Arianisch, sondern Athanasianisch verstanden werden will; denn was dem Athanasius der Gottmensch ist, das ist dem Plato die Welt, nämlich der eingeborene Sohn Gottes, ein seliger Gott. Für den Arianer ist die Welt dualistisch zerrissen, hier das beschränkte Theilnehmende an der Idee (*μετέχοντα*), dort transcendent die Idee als das, woran theilgenommen wird (*μετεχόμενον*). Für Plato aber existiert dieser Dualismus nicht; denn die Welt ist ihm zwar das Theilnehmende, aber zugleich das, woran theilgenommen wird; dieses Transcendente ist zugleich immanent, wie Athanasius dies in seinem für die Häretischen so schwer verständlichen Dogma ausdrückt, dass Christus, obschon theilnehmend doch zugleich das Wesen des Vaters selbst wäre, an welchem er theilnimmt (*οὐσία τοῦ πατρὸς, τὸ μετεχόμενον*)“. Die Welt ist nach Teichmüller offenbar „die fortwährende Geburt des Sohnes, der sowohl sein Sohn als sein Vater ist; im Menschen treten die Wehen als der Drang zur Entbindung des Gottes am stärksten hervor, und die Philosophie oder die Sokratische Kunst ist deshalb Entbindungskunst (Μαῦτις)“. Für die Philosophie ist die sinnliche Welt nur „ein dunkler Schattenriss, ein Abbild der Ewigkeit“, und sie sucht „aus der Sinneswahrnehmung und der Meinung mit Hülfe der ironischen mythischen Form die Wahrheit als Idee in ihrem reinen



(*εἰλικρινές*) Wesen zu entbinden“. Teichmüller muss es selbst weiterhin zugeben, dass die dialektisch-wissenschaftliche Form nur arianisch das Transzendente in seinem Ansichsein festhalten könne. Dieses Transzendente ist „grade das im unaufhörlichen Werden erscheinende ewige Wesen der Welt selbst und muss daher in seinem Anderssein (*ῥάτερον*) aufgewiesen werden“. Deshalb ist bei Platon „die mäeutische Entwicklung der Erkenntniss von der rein dialektischen nicht zu trennen; denn das Urbild (*εἶδος*, *παράδειγμα*) wird durch das Nachbild (*μίμημα*, *πῶγμα*) erkannt und das Nachbild durch das Urbild. Das Früher- und Spätersein des Einen gegen das Andere ist bloss die geschichtliche Spiegelung des wesentlichen Verhältnisses und implicirt daher nothwendig den Widerspruch, da die wesentlichen Verhältnisse als ewige immer zugleich sind“. Teichmüller irrt sich aber, wenn er „es für durchaus unbestritten“ hält, „dass man ohne dem Verständniss Plato's Abbruch zu thun, den Begriff in reiner Erkenntniss darlegen könnte, wie dies ja zum Theil wenigstens von Aristoteles geübt wird“. Er fühlt dieses selbst, indem er einschränkend weiter bemerkt, dass man erstens nicht vergessen dürfe, „dass sich in Plato diese Erkenntniss selbst erst entwickelte, und dass der dichterische Mann daher am Natürlichsten die Wege wandelte, auf denen er selbst unter der Führung des Sokrates zum Schauen der Wahrheit gelangt war, wie er denn ja auch für solche schreibt, welche die Wahrheit noch nicht haben, sondern zu ihr erst erhoben werden sollen“. Und zweitens sei „ja grade Platonische Lehre, dass nur das Ewige begrifflich erkannt wird, das Werdende aber sinnlich. Die Ideen selbst als das Ewige sucht er darum immer möglichst rein begrifflich aufzufassen; die individuelle Seele aber und ihre Unsterblichkeit ist offenbar Zeitliches und kann daher nach seiner stricten Lehre nicht rein begrifflich dargestellt werden, weil sie sonst nichts Zeitliches in sich enthielte. Die einzige adäquate Darstellung der Unsterblichkeit und der Präexistenz ist also die Metapher und der Mythos“. Denn „die Idee, sofern sie ihre Parusie hat in dem Geschichtlichen, verlangt immer das Athanasianische Dogma und ist das offenbare Geheimniss oder die geheimnissvolle Offenbarung“. Bei Teichmüller scheint darum Platon „weder im Widerspruch mit sich zu stehen, noch wegen mythisch-metaphorischer Rede

verklagt werden zu dürfen; denn sein System fordert sowohl den immerwährenden scheinbaren Widerspruch wie die eigenthümliche metaphorische Erkenntnisform“. Er überschätzt hierbei das rein begriffliche Erkennen beim Erfassen des Soseins. Dasselbe macht nicht nur nach seinen eignen Worten die Idee zu etwas Transzendente, sondern zerstückelt sie auch, vermittelt sie uns nicht als etwas Ganzes, als eine Struktur. Die Idee als Struktur kann uns nur im Schauen offenbar werden, und das Begreifen ist nur ein sekundärer Prozess, indem das zur logischen Klarheit sich gestaltet, was in der Gegebenheit, im Dasein als ein Sosein geschaut wird.

Der Zusammenhang zwischen Erkenntnisphäre und Seinsphäre in der platonischen Philosophie bleibt bei Teichmüller noch ungeklärt; dieses Problem findet seine Lösung bei Nicolai Hartmann<sup>161</sup>). Die Idee ist nach Hartmann Idealprinzip und Realprinzip zugleich. Darin liegt ihr Wert für das Erkenntnisproblem. „Sie ist Prinzip des Seienden, wie die Ausdrücke „an sich Seiendes“, „seiender Weise Seiendes“ zeigen; sie ist das „Urbild“ oder „Muster“, nach welchem die wirklichen Dinge geformt sind, an welchem sie „teilhaben“ und „durch welches“ sie so sind, wie sie sind. Und sie ist doch zugleich Prinzip der Erkenntnis, welches in innerem „Schauen“ der Seele, in ihrer „Besinnung“ auf sich selbst (*ιδέα, ἀνάμνησις*) erfasst wird. Es ist ein einziges Ideenreich, das zugleich in der Natur (im Werden) und in der Seele (im Wissen) waltet. Darum darf die Seele, wenn sie die „Wahrheit des Seienden“ sucht, sich nicht nach aussen an das werdende verlieren, sondern muss sich nach innen „in die *λόγοι* flüchten“ und in ihnen das Wesen der Dinge unmittelbar zu erschauen suchen. In diesem Sichzurückziehen in sich entfernt sie sich nicht vom Seienden, sondern kommt ihm näher; denn in der Tiefe (in den *λόγοι*) ist sie dem Wesen des Seienden verwandt; an ihrer Oberfläche aber, im sinnlichen Dingbewusstsein, ist sie von ihm geschieden und der Täuschung unterworfen. Das ist der Sinn des mythologischen Bildes der Anamnesis: das „Heraufholen eines ihr ureigenen Wissens“.

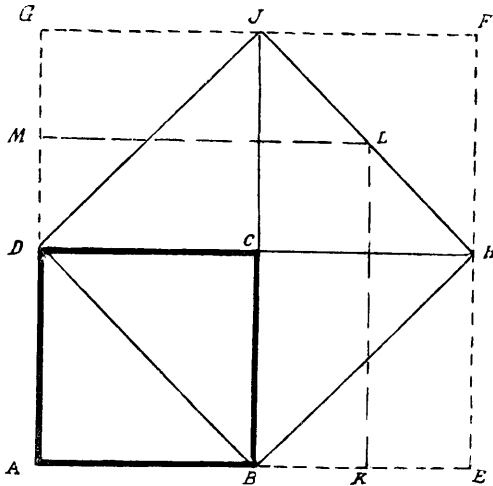
Hartmann betont weiter, es wäre durchaus falsch, aus der inneren Ideenschau zu schliessen, das Wesen der Idee sei ein bloss immanentes, logisch-ideales. Denn das Ideenreich sei auch eine durchaus metaphysische Sphäre von Seinsprinzipien, d. h. der

Grundgedanke sei ein ausgesprochen ontologischer: das Wesen der idealen Gebilde (z. B. der mathematischen Verhältnisse) sei zugleich das Wesen der realen Gebilde. „So darf man die transzendente Identität der Prinzipien im Sinne der Ideenlehre zusammenfassen. Der Gedanke hat an denselben Ideen teil, an denen auch die Dinge teilhaben; daher die Möglichkeit apriorischer Wesensschau (*προειδέναι*).“

Die Möglichkeit einer solchen apriorischen Wesensschau oder, wie wir es nannten, die Tatsache des eidetischen Schauens tritt noch stärker hervor in dem bekannten Experiment mit dem Sklaven, der durch Fragen dazu gebracht wird, eine mathematische Wahrheit zu finden, die ihm vorher unbekannt zu sein schien.

Dieses Experiment mit dem Sklaven (Men. 82 c 9 — 86 c 6) verläuft folgendermassen <sup>162)</sup>.

Sokrates lässt vor den Augen eines herbeigerufenen Sklaven ein Quadrat (ABCD) entstehen und bestimmt dasselbe als ein Viereck, das aus lauter gleichen Seiten besteht.



Gesetzt, jede Seite des Quadrats enthält zwei Fuss, so muss das Quadrat selbst vier Quadratfuss enthalten. Das doppelte Quadrat muss acht Quadratfuss enthalten. Alle diese Fragen beantwortet der Sklave richtig. Nun fragt Sokrates weiter, wie gross die Seite eines solchen Quadrats sein müsse, dessen Inhalt das Doppelte des gegebenen ist. Der Sklave verdoppelt sofort, ohne sich zu besinnen, auch die Seitenlängen und gibt vier Fuss an. Der Sklave ist überzeugt, er wisse den wahren

Sachverhalt, weiss ihn aber wirklich nicht. Sokrates will nun zeigen, wie der Sklave sich nur Schritt für Schritt an die Wahrheit wiedererinnert, entsprechend der Struktur der Wiedererinnerung: *θεῶ δὴ αὐτὸν ἀναμνησκόμενον ἐφεξῆς, ὥς δεῖ ἀναμνησκεισθαι.* (Men. 82 e 12, 13). Er verdoppelt nach Angaben des Sklaven die Seiten AB und AD des gegebenen Quadrats und erhält dann das Quadrat AEFG, dessen Inhalt sechzehn Quadratfuss ausmachen muss. Es sollte aber die Seite eines Quadrats gefunden werden, dessen Inhalt nicht das Vierfache, sondern nur das Doppelte des gegebenen ist. Die gesuchte Seite muss also grösser sein als die gegebene zweifüssige, aber kleiner als die vierfüssige. Der Sklave gibt, ohne zu überlegen, drei Fuss an. Sokrates bringt nun den Sklaven, indem er die Konstruktion versuchsweise ausführt, dazu, einzusehen, dass die Fläche eines solchen Quadrats nur dreimal drei Fuss gross sein kann, d. i. neun Quadratfuss. Denn um eine dreifüssige Seite zu erlangen, müsse zur gegebenen Seite noch die Hälfte hinzugefügt werden: jede gegebene Seite (AB, AD) beträgt zwei Fuss, dazu kommt noch je ein Fuss (BK und DM), so ergibt sich denn das gemeinte Viereck (AKLM), dessen Inhalt neun Quadratfuss beträgt. Also auch die dreifüssige Seite ergibt noch nicht das gesuchte Quadrat, dessen Inhalt acht Quadratfuss ausmachen muss.

Jetzt gesteht der Sklave, der zweimal hintereinander falsche Antworten gegeben hat, beschämt sein Nichtwissen ein. Sokrates macht den Menon darauf aufmerksam, auf welcher Stufe der Wiedererinnerung der Sklave sich bereits befindet. Anfangs wusste er zwar nicht, welches die Seite der acht Quadratfuss grossen Figur sei, wie er es auch jetzt noch nicht weiss, aber damals glaubte er doch, es zu wissen, und antwortete zuversichtlich wie ein Wissender und glaubte, nicht im Zweifel zu sein. Jetzt aber fühlt er sich bereits ratlos, und wie er es tatsächlich nicht weiss, so vermeint er es auch nicht mehr zu wissen: *ἐννοεῖς αὖ, ὦ Μένων, οὗ ἐστιν ἤδη βαδίζων ὅδε τοῦ ἀναμνησκεισθαι; ὅτι τὸ μὲν πρῶτον ἦδει μὲν οὐ, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ ὀκτώποδος χωρίου γραμμῆ, ὥσπερ οὐδὲ νῦν πω οἶδεν, ἀλλ' οὖν ᾤετο γ' αὐτὴν τότε εἰδέναι, καὶ θαρραλέως ἀπεκρίνετο ὡς εἰδώς, καὶ οὐχ ἡγεῖτο ἀπορεῖν νῦν δὲ ἡγρεῖται ἀπορεῖν ἤδη, καὶ ὥσπερ οὐκ οἶδεν, οὐδ' οἶεται εἰδέναι.* 'Αληθῆ λέγεις. (Men. 84 a 3 — b 2). Diese Aporie ist für den Sklaven ein grosser Gewinn, bringt ihn im Wahrheitssuchen vorwärts und erleichtert das Auffinden des Sachverhalts. „Denn jetzt wird er

gern nach dem Sachverhalte weiterforschen, obwohl er ihn nicht kennt, damals aber glaubte er mit Leichtigkeit vielen gegenüber oft darin Recht zu haben, dass das doppelte Quadrat auch eine doppelt so lange Seite haben müsse“: *νῦν μὲν γὰρ καὶ ζητήσκειν ἂν ἡδέως οὐκ εἰδώς, τότε δὲ ῥαδίως ἂν καὶ πρὸς πολλοὺς καὶ πολλάκις ᾧετ' ἂν εὖ λέγειν περὶ τοῦ διπλασίου χωρίου, ὥς δεῖ διπλασίαν τὴν γραμμὴν ἔχειν μήκει.* (Men. 84 b 10 — c 2).

Das Gefühl des Nichtwissens erweckt in dem Sklaven diese Aporie, diesen Zustand der Ratlosigkeit und zugleich die Sehnsucht nach Wissen: „Glaubst du nun“, sagt Sokrates, „er würde jemals den Versuch, nach dem zu forschen oder das zu lernen, was er glaubte zu wissen, ohne es doch zu wissen, gemacht haben, wenn er nicht zuvor ratlos gemacht worden wäre durch das erweckte Gefühl seines Nichtwissens, und von Sehnsucht nach dem Wissen ergriffen worden wäre?“ *οἷοι οὖν ἂν αὐτὸν πρότερον ἐπιχειρῆσαι ζητεῖν ἢ μανθάνειν τοῦτο ὃ ᾧετο εἰδέναι οὐκ εἰδώς, πρὶν εἰς ἀπορίαν κατέπεσεν ἡγησάμενος μὴ εἰδέναι, καὶ ἐπόθησεν τὸ εἰδέναι;* (Men. 84 c 4—6).

Sokrates zeigt weiter, wie dieser Zustand der Aporie den Sklaven dazu führt, forschend das zu finden, was er jetzt nicht weiss. Menon soll nur aufpassen, ob er Sokrates nicht dabei ertappe, dass er den Sklaven belehre und ihm erläutere, und nicht nur dessen eigene vermeinte Sachverhalte abfrage: *σκέψαι δὴ ἐκ ταύτης τῆς ἀπορίας ὅτι καὶ ἀνευρήσει ζητῶν μετ' ἐμοῦ, οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἐρωτῶντος ἐμοῦ καὶ οὐ διδάσκοντος· φύλαττε δὲ ἂν πού τις με διδάσκοντα καὶ διεξιόντα αὐτῷ, ἀλλὰ μὴ τὰς τούτου δόξας ἀνερωτῶντα.* (Men. 84 c 10 — d 2). Sokrates versucht beim Sklaven den Grund des anfänglichen Irrtums aufzudecken, der darin bestand, dass nicht die Seite, sondern die Fläche des gegebenen Quadrats verdoppelt werden soll. Nicht das vierfache, sondern das doppelte Quadrat des anfänglich gegebenen war zu finden, also muss das vierfache Quadrat halbiert werden, damit man das doppelte Quadrat des gegebenen erhält. Das vierfache (AEFG) besteht aus vier gleichen Quadraten, von denen ein jedes durch eine Diagonale halbiert werden kann. Diese Diagonalen (DB, BH, HJ, JD) teilen jedes von den vier Quadraten in zwei gleiche Hälften und bilden zusammen ein Quadrat (DBHJ), welches die Hälfte des vierfachen ist, also den gesuchten Inhalt von acht Quadratfuss enthalten muss. Die Diagonale des gegebenen Quadrats ist folglich die gesuchte Seite des doppelten.

Menon muss nun zugeben, dass diese vermeinten Sachverhalte (*δόξαι*) im Sklaven selbst da sind, der vorher nie einen Unterricht in der Geometrie genossen hat: *ἐνῆσαν δέ γε αὐτῷ αὖται αἱ δόξαι· ἢ οὐ;* (Men. 85 c 4). Folglich sind im Nichtwissenden doch da vermeinte wahre Sachverhalte über das, was er nicht weiss (*τῷ οὐκ εἰδóτι ἄρα περὶ ὧν ἂν μὴ εἰδῇ ἔνυσιν ἀληθεῖς δόξαι περὶ τούτων ὧν οὐκ οἶδε;* Men. 85 c 6, 7), und wie im Traum werden sie wieder lebendig und bilden schliesslich ein genaues Wissen, sobald man ihn oftmals und auf vielfache Art nach dem nämlichen fragt. Das Wissen aber aus sich selbst hervorholen heisst so viel wie sich wiedererinnern: *τὸ δὲ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐπιστήμην οὐκ ἀναμνησκεισθαι ἐστίν;* (Men. 85 d 6, 7).

Die Wahrheit über das Sosein der Gegenstände muss also in unserer Seele jederzeit da sein: *ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ.* (Men. 86 b 1, 2). Deshalb müssen wir unentwegt danach forschen, woran wir uns eben nicht erinnern, und versuchen, dasselbe wieder in Erinnerung zu bringen: *θαροῦντα χροὴ ὃ μὴ τυγχάνεις ἐπιστάμενος νῦν — τοῦτο δ' ἐστὶν ὃ μὴ μεμνημένος — ἐπιχειρεῖν ζητεῖν καὶ ἀναμνησκεισθαι.* (Men. 86 b 2—4).

Sokrates zieht aus diesen theoretischen Ergebnissen auch praktische Folgerungen. Besonders tritt er mit Wort und Tat dafür ein, dass „der Glauben an die Notwendigkeit des Nachforschens nach dem, was man nicht weiss, uns tüchtiger und mannhafter macht und uns weniger träge sein lässt als wenn wir glauben, was man nicht wisse, sei unmöglich zu finden, und man müsse es also auch nicht erst suchen“. (Men. 86 a 6 — c 2).

Bei diesem Sklavenexperiment lassen sich scharf zwei Stufen unterscheiden: erstens die *elenktisch-negative* Stufe (Men. 82 b 9 — 84 b 2), wo dem Sklaven erst die Erkenntnis seiner Unwissenheit klargemacht wird, und zweitens die *positiv-protreptische* Stufe (Men. 84 d 3 — 86 c 6), wo der Sklave, durch blossе Fragen veranlasst, Schritt für Schritt die neue Wahrheit findet<sup>163</sup>).

Natorp bezeichnet dieses Verfahren als das analytische, welches bis jetzt noch in der Mathematik angewandt wird, und dessen Gebrauch in der Mathematik selbst von den Historikern dieser Wissenschaft auf Platon zurückgeführt wird<sup>164</sup>).

M a r c k <sup>165</sup>) sieht in diesem Verfahren die Methode der hypothetischen Begriffserörterung, die logische Struktur desjenigen Wissens, welches vom bewussten Nichtwissen aus gewonnen werden kann, und findet das Muster gleichfalls in dem Verfahren der Mathematik.

Denn auch die Mathematik „geht vom Bewusstsein des Nichtwissens aus und sie löst die Aufgabe, indem sie unabhängig von aller Erfahrung statt alles Suchens die Lösung des Problems, das Resultat der Aufgabe als Annahme, als Hypothese setzt“. Das ganze Verfahren spielt sich dann im Rahmen der Hypothese ab, und keine neue Vorstellung kommt von aussen zu dieser Hypothese hinzu, „sondern diese wird in die Konsequenzen zerlegt, in welchen es sich lediglich um Vorstellungen handelt, die im Problem selbst gegeben sind“. Die Konsequenzen aus der Annahme müssen dem im Problem Geforderten genügen. „Denn die Hypothese ist Setzung vor der Frage an die Erfahrung, und im Rahmen der Hypothesis allein spielt sich die Untersuchung ab. Das *ἐπεῖναι τῇ ψυχῇ* der Vorstellungen ist damit begründet, wie es Plato an dem Versuche mit dem mathematik-unkundigen Sklaven zeigt.“

Der erkenntnistheoretische Standpunkt der Marburger lässt das Gegenständliche völlig beiseite und verlegt den Schwerpunkt in das erkennende Subjekt, dessen Begriffserörterungen aber nur dann über das Subjekt hinausgehen, wenn sie seinsbezogen sind.

Ebenso verfehlt wäre es hier von der Phänomenologie zu sprechen. Denn diese ist nach Husserl <sup>166</sup>) „eine rein deskriptive, das Feld des transzendental reinen Bewusstseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin“. Husserl ist sich im Gegensatz zu den Marburgern durchaus klar, dass die „alten hochentwickelten eidetischen Disziplinen, die mathematischen, insbesondere Geometrie und Arithmetik“ einen Gegensatz zu einer „Wesenslehre der Erlebnisse“ bilden. Da die Phänomenologie eine materiale eidetische Wissenschaft ist, so beschränkt sich Husserl auf eine materiale mathematische Disziplin, die Geometrie, und zeigt, dass die Phänomenologie nicht als eine „Geometrie der Erlebnisse“ konstituiert werden könne. Denn „die bekannten eidetischen Wissenschaften“ gehen nicht beschreibend vor, die Geometrie z. B. erfasst weder „die niedersten eidetischen Differenzen, also die unzähligen in den Raum zu zeichnenden Raumgestalten

in Einzelintuitionen“, noch beschreibt und ordnet sie dieselben, wie es die deskriptiven Naturwissenschaften hinsichtlich der empirischen Naturgestaltungen tun. „Die Geometrie fixiert vielmehr einige wenige Arten von Grundgebilden, die Ideen Körper, Fläche, Punkt, Winkel und dgl., dieselben, die in den „Axiomen“ die bestimmende Rolle spielen. Mit Hilfe der Axiome, d. i. der primitiven Wesensgesetze, ist sie nun in der Lage, alle im Raume „existierenden“, d. i. ideal möglichen Raumgestalten und alle zu ihnen gehörigen Wesensverhältnisse rein deduktiv abzuleiten, in Form exakt bestimmender Begriffe, welche die unserer Intuition im allgemeinen fremd bleibenden Wesen vertreten.“

Die „Eidetik der Erlebnisse“ darf also nicht als eine „Geometrie der Erlebnisse“ aufgefasst werden. Die Phänomenologie will „eine deskriptive Wesenslehre der transzendental reinen Erlebnisse in der phänomenologischen Einstellung sein, und wie jede deskriptive, nicht substruierende und nicht idealisierende Disziplin hat sie ihr Recht in sich. Was irgend an reduzierten Erlebnissen in reiner Intuition eidetisch zu fassen ist, ob als reelles Bestandstück oder intentionales Korrelat, das ist ihr eigen, und das ist für sie eine grosse Quelle von absoluten Erkenntnissen.“ Aber diese „absoluten Erkenntnisse“ beziehen sich nur auf das immanente Sein, welches in dem Sinne absolutes Sein sein soll, dass es prinzipiell *nulla re indiget ad existendum*. Die Welt der „transzendenten res“ dagegen soll durchaus auf Bewusstsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles, angewiesen sein.

Eine solche Einschränkung des Seins findet sich nicht bei Platon. Sein Verfahren offenbart nicht nur das immanente Sein, sondern das Sein als solches, und muss deshalb von dem phänomenologischen durchaus unterschieden werden.

Oskar Becker<sup>167)</sup> hat, von der Phänomenologie ausgehend, Platons Verfahren ebenfalls eine zu einseitige Deutung geben wollen. Durch die Anamnesis „hat Plato den „apriorischen“ Charakter alles „mathematischen“, eigentlich erlernbaren Wissens entdeckt. Es ist in der Tat im wörtlichsten Sinne Wissen vor der Erfahrung dieses unseres Lebens. Das mathematische Wissen ist also einerseits Wissen „von der Sache allein her“, unabhängig von persönlicher faktischer Erfahrung. Andererseits gerade deswegen nicht von aussen kommend, uns im Leben im Sinn von „Erfahrung“ beegnend, sondern unbewusst



in uns beschlossen, seit mythischer Vorzeit. Nur der Anstoss zu seinem Wiederbewusstwerden kann aus der Erfahrung kommen, durch Fragen kann auf es aufmerksam gemacht werden, gelehrt werden kann es nicht. Das Rätsel von Lehren und Lernen wird also dadurch „gelöst“, das die Möglichkeit eigentlichen Lehrens und Lernens (im naiven Sinn) geleugnet wird“. Ontologisch betrachtet, ist für Becker „Platons These von der *ἀνάμνησις* zu interpretieren als die Behauptung des prähistorischen bzw. subhistorischen Ursprungs mathematischer Erkenntnis“. Denn „a priori“ kann nichts anderes heissen als „von dem Früheren her“, d. h. aus dem früheren Leben her ... Das frühere Leben ist die „Vorzeit“, das prähistorische Dasein; dieses ist wahrhaft vor der *ιστορία*, d. h. der leibhaften Erfahrung. Es ist bei jedem Einzelnen seine eigene frühe Kindheit, bei jedem Volke seine vorgeschichtliche Epoche, bei der Menschheit überhaupt das „Frühmenschliche“, das primitive Seelenleben. Es ist nicht im groben Sinne „vergangen“, es lebt noch in uns, obzwar verborgen: als das sogenannt „Unbewusste“ oder „Unterbewusste“, wie wir sagen wollen: als das Subhistorische“.

Platon hat nicht nur intuitiv „die Spannung zwischen Historischem und Nichthistorischem“, zwischen Dasein und Sosein erkannt, er hat sogar diese Unterscheidung beider Sphären tiefer zu erfassen und das Verflochtensein derselben sich klarzumachen versucht.

Deshalb wäre es vielleicht richtiger, dieses Verfahren als ein eidetisches zu bezeichnen, welches unmittelbar das Sosein der Gegenstände in strukturgesetzlicher Form erschliesst. Das Sosein der Gegenstände in einer eidetischen Schau erfassend, versucht das eidetische Verfahren deren Strukturgehalt in allen ihren Strukturformen zu bestimmen, die Frage nach dem Dasein vorläufig völlig beiseite lassend. Die Anwendung dieses Verfahrens ist nicht so einfach, das empirische Dasein tritt störend dazwischen. Deshalb muss erst das elenktisch-negative Verfahren einsetzen, um nur das Sosein als solches rein eidetisch zum Bewusstsein zu bringen. Erst wenn dieses geschehen ist, kann die positive Aufgabe geleistet werden — das Sosein strukturgemäss zu bestimmen.

So ergab sich (Men. 85 c 9 — d 1), dass der Sklave nur die Sachverhalte (*δόξαι*) vermeint hatte, die in seiner eigenen Seele

da waren. Diese Sachverhalte (*δόξαι*) treten erst in allgemeinen Zügen wie Traumgebilde auf, beim flüchtigen Schauen können deshalb Fehler unterlaufen, und erst beim längeren und tieferen Schauen gewinnen diese allgemeinen Umrisse die genaue Struktur eines sicheren Wissens. Sokrates konnte mit vollem Recht behaupten, der Sklave habe nicht durch Belehrung, sondern nur durch blosses Fragen aus sich selbst heraus das Wissen gewonnen. Diese Fragen zwingen den Sklaven genauer die Gebilde anzuschauen, das mit ihnen vermengte Dasein abzulösen und somit das Sosein in seiner allgemeinen Struktur zu erfassen, denn „die Wahrheit über das Sein der Gegenstände ist uns immer in der Seele gegeben“: *ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ*. (Men. 86 b 1, 2).

Dieses eidetische Verfahren wird nun angewandt, um das Sosein der Tugend zu bestimmen. Ausgegangen wird dabei von der Voraussetzung, dass die allgemeine Struktur derselben erfasst ist. Sokrates hält es für nötig, nochmals die Technik des Verfahrens zu erläutern. (Men. 86 d 2 — 87 c 3).

Ausgehend von einer Voraussetzung sollen die sich ergebenden Folgerungen einer Betrachtung unterzogen werden, wie es die Geometer öfters machen. Wenn jemand sie fragte, ob es möglich sei, in diesen Kreis jenes Dreieck seinem Flächeninhalt nach einzuschreiben, dann würden sie, die Beschaffenheit des betreffenden Dreiecks so oder so voraussetzend, sagen können, ob eine Einschreibung desselben in den Kreis möglich ist oder nicht. So soll nun auch mit der Tugend verfahren werden. Wenn die Struktur der Tugend eine solche oder solche ist, dann müssen sich die oder jene Strukturverhältnisse ergeben. Platon formuliert das folgendermassen: „Da wir hinsichtlich der Tugend weder wissen, was sie ist, noch wie sie beschaffen ist, so müssen wir auf Grund einer Voraussetzung erwägen, ob sie lehrbar ist oder nicht lehrbar“. Dann ergibt sich folgende Fragestellung: welche Struktur muss die Tugend als ein geistiges Sein haben, wenn sie lehrbar oder nicht lehrbar sein soll: *ὥδε λέγοντες· Εἰ ποῖόν τι ἐστὶν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν ὄντων ἀρετὴ, διδακτὸν ἂν εἴη ἢ οὐ διδακτόν*; (Men. 87 b 5, 6). Lehrbar kann die Tugend aber nur sein, wenn sie ein Wissen (*ἐπιστήμη*) ist. Ist die Tugend nun ein Wissen oder etwas vom Wissen Verschiedenes? Angenommen, die Tugend wäre etwas anderes als Wissen, so wäre sie nicht lehrbar, d. i. durch Wiedererinnerung erfassbar, denn

nur Wissen kann den Menschen gelehrt werden. Wenn die Tugend aber Wissen ist, so muss sie offenbar lehrbar sein. Es gilt nun festzustellen, ob die Tugend ein Wissen ist oder nicht. Die Tugend ist nun ein Gut. Wenn es irgendein Gut gäbe, das ohne Wissen bestehen kann, so wäre es möglich, dass die Tugend kein Wissen wäre. Sokrates versucht deshalb zu zeigen, dass es kein Gut gibt, das nicht auf Wissen beruht.

Gut sind wir durch die Tugend, wenn aber gut auch nützlich; denn alles Gute ist nützlich. Unbedingt nützlich ist aber nur die Einsicht (*φρόνησις*). Wenn also Tugend ein geistiges Sein ist, dem notwendig zukommt, nützlich zu sein, dann muss sie Einsicht (*φρόνησις*) sein. Denn alles geistige Sein ist an und für sich weder nützlich noch schädlich; nützlich oder schädlich wird es erst durch das Hinzukommen der Einsicht oder der Torheit: *εἰ ἄρα ἀρετὴ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ τί ἐστὶν καὶ ἀναγκαῖον αὐτῷ ὠφελίμῳ εἶναι, φρόνησιν αὐτὸ δεῖ εἶναι, ἐπειδήπερ πάντα τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτὰ μὲν καθ' αὐτὰ οὐτε ὠφέλιμα οὐτε βλαβερά ἐστιν, προσγενομένης δὲ φρονήσεως ἢ ἀφροσύνης βλαβερά τε καὶ ὠφέλιμα γίγνεται. κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον ὠφελιμὸν γε οὔσαν τὴν ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι.* (Men. 88 c 4 — d 3)<sup>168</sup>.

Deshalb muss die Tugend als etwas Nützliches unbedingt eine Art Einsicht sein. Wenn dies der Fall ist, dann sind die Tugendhaften nicht von Natur tugendhaft, und die Tugend erweist sich als lehrbar. Wenn aber irgendein Gegenstand, nicht etwa bloss die Tugend, lehrbar ist, dann muss es notwendig Lehrer und Schüler dafür geben. Wofür es aber weder Lehrer noch Schüler gibt, davon muss man vermuten, dass es nicht lehrbar sei. Nun gesteht Sokrates, Lehrer der Tugend habe er trotz aller angewandten Mühe nicht ausfindig machen können. Die Erfahrung spräche gegen eine solche Struktur der Tugend, und somit müsse die Tugend eine andere Struktur haben als angenommen wurde, also wohl nicht lehrbar sein. (Men. 88 d 4 — 90).

Diese ganze Untersuchung stellt unbestreitbar das Musterbeispiel einer Strukturanalyse dar. Die Annahme eines bestimmten Soseins der Tugend ergibt ganz bestimmte Strukturverhältnisse. Ist die Tugend ein Wissen, so muss sie auch lehrbar sein. Diese Annahme erweist sich aber als hinfällig, da ein solches Sosein mit dem Dasein in Konflikt gerät — in der Erfahrung findet sich kein Seiendes mit einem solchen Sosein. Ein solches Sosein

tritt also nicht mit der Daseinsform auf, sondern hat eine andere Seinsform.

Hier scheiden sich wiederum deutlich die Wege Platons von der Phänomenologie, die eine Wesenslehre nicht realer, sondern transzendental reduzierter Phänomene sein will<sup>169</sup>), während Platon nie den Zusammenhang mit der Wirklichkeit aufgibt und die Strukturanalysen als eine vorläufige Arbeitsmethode ansieht. Nur das eidetische Verfahren, die Wesensschau erfasst das Sosein im Dasein und erschliesst zugleich alle möglichen Seinsstrukturen.

Deshalb ist es verständlich, warum am Schlusse des Menon die Bedeutung des richtigen Vermeinens (*ὁρθή δόξα*) stark hervorgehoben wird<sup>170</sup>). Die Verbindung mit der Wirklichkeit soll nicht verloren gehen. Denn die „*ὁρθή δόξα*“ vermeint das Richtige in der Wirklichkeit, d. h. erfasst die wesentlichen Verhältnisse im Dasein, ohne sich Rechenschaft darüber abgeben zu können, d. h. ohne die wesentlichen Strukturen zu erschauen: *οἰόμενος μὲν ἀληθῆ, φρονῶν δὲ μή*. (Men. 97 b 6, 7). Dazu gelangt sie erst, wenn sie mit der Einsicht verbunden ist. Wohl ist oft das wahre Vermeinen für richtiges Handeln kein schlechterer Führer als Einsicht: *δόξα ἄρα ἀληθῆς πρὸς ὁρθότητα πράξεως οὐδὲν χείρων ἡγεμὼν φρονήσεως*. (Men. 97 b 9, 10). Aber leider beharren diese vermeinten wahren Sachverhalte nicht lange, sie „entweichen aus der Seele des Menschen“. Ihren rechten Wert erhalten sie erst dann, wenn sie gebunden werden durch Erwägung der Grundlegung (*αἰτίας λογισμῶ*), was durch Wiedererinnerung geschieht. Sind sie aber einmal festgelegt, sind ihre wesentlichen Strukturen erschaut, dann verwandeln sie sich in sichere Sachkenntnisse, die sich eben durch jenes Gebundensein von dem richtigen Vermeinen unterscheiden: *καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσιν, καλὸν τὸ χρεῖμα καὶ πάντ' ἀγαθὰ ἐργάζονται· πολλὸν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἀξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῶ. τοῦτο δ' ἐστίν, ὃ Μένων ἐταῖρε, ἀνάμνησις, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν ὡμολόγηται. ἐπειδὴν δὲ δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστήμαι γίνονται, ἔπειτα μόνιμοι καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὁρθῆς δόξης ἐστίν, καὶ διαφέρει δεσμῶ ἐπιστήμη ὁρθῆς δόξης*. (Men. 97 e 6 — 98 a 8).

Wie wichtig diese Unterscheidung von richtigem Vermeinen und Wissen für Platon ist, zeigen Sokrates' Worte, der

diese Unterscheidung als einen der wenigen Sachverhalte hervorhebt, die er ganz genau wisse: *ὅτι δὲ ἐστὶν τι ἄλλοιόν ἐστι δόξα καὶ ἐπιστήμη, οὐ πᾶν μοι δοκῶ τοῦτο εἰκάξαι ἀλλ' εἴπερ τι ἄλλο φαίην ἂν εἰδέναι — ὀλίγα δ' ἂν φαίην — ἐν δ' οὖν καὶ τοῦτο ἐκείνων θείην ἂν ὦν οἶδα.* (Men. 98 b 2 — 5).

Natorp fasst, wie wir schon bemerkten<sup>171</sup>), diese Stelle viel zu einseitig, nur erkenntnistheoretisch auf. Nicht das beziehende, Rechenschaft gebende Denken, das durch Frage und Antwort, Grundlegung und Entwicklung der Gründe und Folgen die Erkenntnis bindet, meint hier Platon, sondern das in die tiefsten Strukturen der Gegenstände eindringende Schauen, das zugleich das Sosein im Dasein in allen seinen wesentlichen Bezügen erfassen möchte und dadurch zur Grundlegung aller Philosophie wird.

Obgleich Platon sich bereits in den Grundzügen Klarheit geschafft hat, bereitet ihm das Problem der „*ὁρθὴ δόξα*“ noch viel Mühe und beschäftigt ihn noch öfter.

Für die Lösung des vorliegenden Problems, die Bestimmung der Struktur der Tugend, erweist sich das richtige Vermeinen (*ὁρθὴ δόξα*) ebenso wie das Wissen (*ἐπιστήμη*) als unbrauchbar. Deshalb kann die Tugend nur durch göttliche Schickung (*θεῖα μοίρα*) bei denen da sein, die ihrer teilhaftig sind. Einen anderen Ausweg aus dieser Aporie gibt es nicht. (Men. 99 e 3 — 100 a 2). Mit vollem Recht lehnt Platon selbst zum Schlusse die genetische Seite des Problems ab „die gewisse Erkenntnis des Sachverhaltes werden wir erst dann erlangen, wenn wir, ehe wir fragen, auf welche Art und Weise bei den Menschen Tugend da ist, zuvor die Untersuchung an und für sich anstellen, was die Tugend eigentlich ist“: *τὸ δὲ σαφές περὶ αὐτοῦ εἰσόμεθα τότε, ὅταν πρὶν ᾗτινι τρόπῳ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται ἀρετή, πρότερον ἐπιχειρήσωμεν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ζητεῖν τί ποτ' ἔστιν ἀρετή.* (Men. 100 b 4 — 6).

Platon gibt es selbst zu, dass ihm die eidetische Schau der Tugend noch nicht gelungen ist. Eines scheint ihm vollständig klar zu sein, dass nur auf diesem Wege — in der Anamnesis, wie er es nennt — die Gegenstände im Sosein erfasst werden können.

#### d. Aporien.

Nicht leicht ist es Platon geworden, sich die Grundlagen seines Philosophierens zu schaffen, wie sie im Menon zutage traten. Von nun an aber beschäftigt ihn unentwegt die Ausarbeitung dieser Grundlagen und führt ihn allmählich zur vollständigen Ausbildung seiner Philosophie, „der sogenannten Ideenlehre“. Vieles aber kann er sich noch nicht erklären, manches bleibt ihm vorläufig noch Problem. Das wenige Gewisse besteht zum grössten Teil in der Gewissheit der Richtigkeit des einzuschlagenden Weges der Untersuchung und in der Überzeugung, dadurch zu den evidenten Grundlagen aller Philosophie zu gelangen. In einem Dialoge, der in loserem Zusammenhange mit dem eben behandelten Thema, mit der Struktur der Tugend, steht, — im Euthydemos<sup>172)</sup>, treten manche Züge dieses Ringens in voller Klarheit zutage.

Dieser Dialog, nicht mit Unrecht als ein Satyrspiel<sup>173)</sup> bezeichnet, zeigt die lächerlichen Konsequenzen, die sich ergeben, wenn nur die Wörter allein und deren Bedeutung zur Grundlage des Philosophierens gemacht werden. Platon versucht hier deshalb scharfe Grenzen zwischen seiner eigenen Philosophie und dem Treiben der sogenannten Eristiker zu ziehen<sup>174)</sup>. Diese letzteren, hier im Dialog als Brüderpaar Euthydemos und Dionysodoros karikiert, behaupten, die Tugend „besser und schneller als sonst irgend jemand den Menschen mitteilen zu können“. (Euthyd. 273 d 8, 9). Sokrates zeigt nun, dass das nur leere Worte sind. Denn dieses edle Brüderpaar weiss trotz aller Schliche über das Sosein der Gegenstände keinen Bescheid: *τὰ μὲν πράγματα οὐδὲν ἂν μᾶλλον εἰδείη πῇ ἔχει*. (Euthyd. 278 b 5). Sie verstehen sich bloss darauf, den Menschen durch Benutzung der verschiedenen Wortbedeutungen (*διὰ τὴν τῶν ὀνομάτων διαφορὰν*) einen Schabernack zu spielen: sie stellen ihnen ein Bein und bringen sie zu Fall, etwa so wie man einem, der sich setzen will, unversehens den Stuhl wegzieht und nun herzlich lacht, wenn man ihn rücklings niederpurzeln sieht. (Euthyd. 278 b 2 — c 1). Dagegen gibt nur das Studium der Philosophie die beste Anleitung zum Streben nach der Tugend, denn die Weisheit ist lehrbar<sup>175)</sup> und scheint zugleich, allein unter allem Seienden, den Menschen glückselig und zielsicher zu machen: *νῦν οὖν ἐπειδὴ σοὶ καὶ διδακτὸν δοκεῖ*

καὶ μόνον τῶν ὄντων ἐνδοαίμονα καὶ εὐτυχῇ ποιεῖν τὸν ἄνθρωπον, ἄλλο τι ἢ φαιῆς ἂν ἀναγκαῖον εἶναι φιλοσοφεῖν καὶ αὐτὸς ἐν νῷ ἔχεις αὐτὸ ποιεῖν; (Euthyd. 282 c 8 — d 2). Gewiss, Platon muss es eingestehen, berühren die Eristiker in den Klopffechtereien zwei Aporien, die auch für Platon selbst von der grössten Wichtigkeit und die für ihn auf Grund der bisherigen Entwicklung noch schwer lösbar sind, die er aber bestimmt noch zu lösen hofft.

Die erste Aporie betrifft die Behauptung, dass man nicht irren, also auch nicht lügen könne. Eine Behauptung, die nach Aristoteles<sup>176)</sup> von Antisthenes stammt und später von verschiedenen Eristikern in ihren Kontroversen stark missbraucht wurde.

Hier im Euthydemos tritt sie in folgendem Gewand auf. Jeder, der spricht, spricht doch von keinem anderen Seienden als eben von dem, das er aussagt: οὐκοῦν εἴπερ λέγει αὐτό, οὐκ ἄλλο λέγει τῶν ὄντων, ἢ ἐκεῖνο ὅπερ λέγει. (Euthyd. 284 a 1, 2). Zu dem Seienden gehört nun auch jenes, von dem er redet, und zwar als ein Seiendes für sich, abgesondert vom übrigen Seienden: ἐν μὴν κἀκεῖνό γ' ἐστὶν τῶν ὄντων, ὃ λέγει, χωρὶς τῶν ἄλλων. (Euthyd. 284 a 3, 4). Wer also von jenem spricht, spricht von etwas Seiendem. Wer aber das Seiende und die einzelnen seienden Gegenstände aussagt, der redet die Wahrheit und lügt folglich nicht: ἀλλὰ μὴν ὃ γε τὸ ὄν λέγων καὶ τὰ ὄντα τάληθῃ λέγει ὥστε ὁ Διονυσόδωρος, εἴπερ λέγει τὰ ὄντα, λέγει τάληθῃ καὶ οὐδέν κατὰ σοῦ ψεύδεται. (Euthyd. 284 a 5—7). Denn wer lügt, der sagt nicht das Seiende. Ein solches Nichtseiendes hat nichts mit dem Seienden zu tun, und ist also überhaupt nicht. Der Lügende müsste ein durchaus Nichtseiendes herstellen können, was aber unmöglich ist. Mithin redet niemand die Unwahrheit, sondern wenn er spricht, so redet er die Wahrheit und verleiht einem Seienden Ausdruck: οὐκ ἄρα τὰ γε μὴ ὄντ', ἔφη, λέγει οὐδείς — ποιοῖ γὰρ ἂν ἤδη τί· σὺ δὲ ὁμολόγηκας τὸ μὴ ὄν μὴ οἶόν τ' εἶναι μηδένα ποιεῖν — ὥστε κατὰ τὸν σὸν λόγον οὐδείς ψευδῇ λέγει, ἀλλ' εἴπερ λέγει Διονυσόδωρος, τάληθῃ τε καὶ τὰ ὄντα λέγει. (Euthyd. 284 c 2—6). Daraus folgt auch, dass Widerspruch unmöglich ist, denn zu jedem Seienden gehört doch seine Aussage: εἶσιν ἐκάστῳ τῶν ὄντων λόγοι. (Euthyd. 285 e 9). Wie sollte dann aber Widerspruch möglich sein? Entweder machen beide die zu demselben Sachverhalte (πραῖγμα) gehörende Aussage, oder

keiner von beiden tut die zu dem Sachverhalte gehörende Aussage. In beiden Fällen ist aber ein Widersprechen unmöglich. (Euthyd. 286 a 1 — b 6).

Platon lässt hier Sokrates sehr richtig bemerken, dass dieser Standpunkt, konsequent durchgeführt, entweder sich selbst den Garaus macht (286 c 4), oder indem er andere zu Boden werfen will, selbst zu Boden sinkt (288 a 4). Denn die Ansicht, jedes Vermeinen und also jede Aussage sei wahr, widerlegt sich selbst, indem sie auch die Ansicht dessen, der vermeint, nicht jedes Vermeinen sei wahr, für wahr erklärt, also sich selbst umstürzt oder auf den Kopf stellt. Sonst weiss Platon hier nichts zu sagen. Er hat jedenfalls aber das Empfinden, dass diese Aporie nicht so ohne weiteres abzumachen ist, da sie Urschwierigkeiten der menschlichen Erkenntnis aufdeckt.

Im *Kratylos* und später auch im *Theaitetos* kommt Platon auf dieses Problem zurück und versucht jene jedenfalls schwierige Aporie noch einmal gründlicher zu lösen. Hier im *Euthydemos* formuliert Platon nur scharf die Aporie, die sich aus diesem Satze ergibt: Wenn es nämlich nicht möglich ist, Unwahres zu sagen noch auch es zu denken, noch unvernünftig zu sein, ist es dann nicht auch unmöglich, bei irgendeiner Tätigkeit einen Fehler zu machen? Denn wer etwas tut, der kann dann dasjenige, was er tut, gar nicht verfehlen: *πράττοντα γὰρ οὐκ ἔστιν ἀμαρτάνειν τούτων ὁ πρᾶττει*. (Euthyd. 287 a 3, 4). Überzeugt ist er, dass nur die Philosophie, nicht aber die Eristik einen Ausweg aus dieser Aporie schaffen kann. Denn nur der Dialektiker bestimmt über den richtigen Gebrauch und die Anwendung der Gegenstände, selbst die Geometer, Astronomen und Rechenmeister übergeben ihre Entdeckungen ihm. Sie alle bringen ihre Zeichnungen nicht etwa hervor, sondern erforschen nur, was schon da ist (*τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσιν*), und überlassen es dann dem Dialektiker, die Ergebnisse ihrer Entdeckungen einer Untersuchung zu unterziehen, soweit sie nicht jeglicher Einsicht bar sind. (Euthyd. 290 c 1—7).

Der Dialektiker wird auch diese Aporie lösen können, da er sein Augenmerk nicht auf das Dasein als solches, sondern auf den Sinn dieses Daseins richtet, welches sich im Sosein offenbart. Wenn es uns gelingen sollte, dieses Sosein zu erfassen, dann gelangen wir zu der Erkenntnis, die nicht nur sich selbst vermitteln kann, sondern auch über alles ein sicheres Wissen



mitteilen und damit zugleich uns glücklich machen kann. Solange wir dieses nicht erreicht haben, drehen wir uns im Kreise herum und sind weit davon zu wissen, worin denn eigentlich die Struktur jenes Wissens besteht, das uns glücklich machen soll: *καὶ ὅπερ ἔλεγον, τοῦ ἴσου ἡμῖν ἐνδεῖ ἢ ἔτι πλεονος πρὸς τὸ εἰδέναι τίς ποτέ ἐστιν ἡ ἐπιστήμη ἐκείνη ἢ ἡμᾶς εὐδαίμονας ποιήσει;* (Euthyd. 292 e 3—5). Das Suchen nach einem solchen Wissen muss also durchaus ernst genommen werden, und es müssen alle Mittel angewandt werden, um die Struktur desjenigen Wissens aufzuzeigen, dessen Innehaben es uns ermöglichen würde, das übrige Leben gut zu verbringen: *καὶ παντὶ τρόπῳ σπουδάζειν, καὶ σπουδάζαντας ἐπιδείξει τίς ποτ' ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη ἧς τυγχόντες ἂν καλῶς τὸν ἐπιλοιπον βίον διέλθοιμεν.* (Euthyd. 293 a 4—6).

Interessant ist es nun zu verfolgen, wie die eben analysierte Aporie wieder in anderer Form zutage tritt.

Es ist doch ganz unmöglich, dass das, was ist, zugleich auch nicht ist: *τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν τὸ αὐτὸ εἶναι τε καὶ μὴ.* (Euthyd. 293 d 4, 5). Unverkennbar ist das die Urform des Satzes des Widerspruchs, wie er zuerst bei Parmenides (*ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν*, Diels, Parm. fr. 6) aufgetreten ist und dort wie auch hier zugleich eine ontologische Urtatsache darstellt<sup>177</sup>).

Wer also ein Wissen hat, muss ein Wissender sein. Ein Wissender besitzt also alles Wissen, denn, wenn er etwas nicht weiss, ist er doch ein Nichtwissender. Wenn jemand aber, wie hier z. B. Sokrates es tut, behaupten sollte, es gäbe vieles, was er nicht weiss, so ergibt sich, dass er einerseits das ist, was er ist, andererseits wieder, was er nicht ist, und zwar in bezug auf das Nämliche: *καὶ οὕτως τυγχάνεις ὦν αὐτὸς οὕτος ὃς εἶ, καὶ αὖ πάλιν οὐκ εἶ, κατὰ ταῦτά ἅμα.* (Euthyd. 293 c 8 — d 1). Dieses ist aber dem Satze des Widerspruchs gemäss unmöglich. Wenn man eines weiss, weiss man alles, denn man kann nicht wissend und unwissend zugleich sein. Wenn jemand aber alles weiss, so besitzt er auch jenes gesuchte Wissen: *ἐπεὶ δὲ πάντα ἐπιστάμαι, καὶ ἐκείνην δὴ τὴν ἐπιστήμην ἔχω · ἄρα οὕτως λέγεις, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ σοφόν;* (Euthyd. 293 d 6—8). Dieser nicht einmal für Soseinstrukturen massgebende Standpunkt ruft, konsequent durchgeführt, im Dasein unmögliche Situationen hervor. Wer etwas weiss, muss dann alle wirklichen und möglichen Künste und Handfertigkeiten verstehen. Die Sophisten behaupten wirklich in der Lage zu sein, ein solches Wissen zu besitzen. Sie

verstehen sich nicht nur auf die Kunst des Zimmermanns und Schusters, sie wissen auch Bescheid über die Zahl der Sterne und Sandkörner, ja ihre Kenntnisse erstrecken sich auf die unfeinsten Dinge.

Nimmt man ein solches an und für sich seiendes Wissen an, dann erstreckt es sich nicht nur auf die Gegenwart, sondern auf alle Zeiten. Wodurch kann nun ein solches absolutes Wissen uns zuteil werden? Man muss doch das, was man weiss, durch irgend etwas wissen. Und dieses etwas, wodurch man das Wissen hat, kann nicht bald dieses, bald jenes sein, sondern es muss immer dasselbe sein. Da wir aber immer wissen, wissen wir alles durch dieses, und nicht einiges durch dieses, wodurch wir es wissen, anderes dagegen durch etwas anderes. Also wissen wir immer durch dieses eine alles, was wir überhaupt wissen. Denn es ist doch ganz unmöglich, schlechthin alles zu wissen, wenn wir nicht alles wissen: *δύναιο ἄν ἅπαντα ἐπίστασθαι, εἰ μὴ πάντα ἐπίσταιο; Τέρας γὰρ ἄν εἴη, ἢν δ' ἐγώ.* (Euthyd. 296 c 1—3). Wenn also jemand zugibt, dass er immer ein Wissen habe und alles wisse, so muss er offenbar doch ein solches Wissen schon als Kind gehabt haben, als er geboren wurde und als er gezeugt wurde. Ja, schon ehe er selbst geworden und ehe Himmel und Erde geworden, wusste er schlechthin alles, wenn er immer weiss: *δῆλον οὖν ὅτι καὶ παῖς ὢν ἠπίστω, καὶ ὅτ' ἐγίγνον, καὶ ὅτ' ἐφύου· καὶ πρὶν αὐτὸς γενέσθαι, καὶ πρὶν οὐρανὸν καὶ γῆν γενέσθαι, ἠπίστω ἅπαντα, εἴπερ ἄει ἐπίστασαι.* (Euthyd. 296 c 10 — d 3).

An dieser Stelle, die wie eine Persiflierung des Menon aussieht, kreuzen sich zwei Probleme.

Unter Wissen wird hier verstanden: erstens der in einem erkennenden Ich sich vollziehende Erkenntnisakt, und zweitens das durch diesen Erkenntnisakt vermeinte Sein. Dieser Erkenntnisakt kann gewiss nicht immer das vermeinte Sein in allen seinen Strukturen erfassen. Das ist nur eine ideale Forderung für ihn, die er zu erreichen streben muss. Es wäre ja für das erkennende Ich von ausserordentlicher Bedeutung, wenn es, indem es etwas am Seienden erkennen würde, damit sogleich das ganze Gebiet des Seienden überschauen könnte. Die Strukturen des Seienden sind aber so mannigfaltig, wird man wohl annehmen müssen, dass die Erfassung gewisser Gebiete desselben

noch kein sicheres Urteil über das gesamte Sein als solches auszusprechen erlaubt. Jedenfalls, soviel ist sicher, muss dieses vermeinte Sein, der im Erkenntnisakt sich darstellende Sachverhalt, ganz unabhängig vom erkennenden Ich gelten. Aber doch nur insoweit, muss hier einschränkend hinzugefügt werden, als dieser Sachverhalt ein Sosein ausdrückt und an den wesentlichen Strukturen des Seins seinen Rückhalt findet.

Ein absolutes Wissen kann also nur in bedingter Weise gelten, wie wir es im *Kratylos* sehen werden, nicht aber an und für sich ganz unabhängig von dem in ihm vermeinten Sein. Wissen und Sein sind also wesentlich aufeinander bezogen, beide treten miteinander die verschiedensten Verflechtungen ein, aber können dieses nur, wie der *Menon* zeigte, wenn ihre Wurzeln sich irgendwo in der Tiefe als gemeinsam erweisen.

Die zweite Aporie, die hier im *Euthydemos* auftritt, ist nicht von geringerer Bedeutung als die erste. Schon im *Menon* trat sie zutage. Bei der Strukturanalyse ergab sich nämlich, dass die Annahme bestimmter Soseinsverhältnisse mit der tatsächlichen Wirklichkeit in Konflikt geraten kann. Hier im *Euthydemos* wird diese Aporie in verzerrter Form vorge tragen, aber die Urform der Aporie lässt sich bei genauerer Analyse unschwer wiederherstellen.

Im sogenannten dritten Waffengange der Sophisten wird von ihnen eine Reihe Aporien dargeboten, die, rein äußerlich betrachtet, an Verdrehtheit und Ungeheuerlichkeit ihresgleichen suchen. Die Platonforscher stehen ihnen meist ratlos gegenüber, selbst Bonitz, der sonst überall die verwickeltsten Zusammenhänge richtig aufdeckt, gesteht hier ganz resigniert sein Unvermögen ein. „Durch Anwendung dieses Gewaltmittels (Verweigern von Antworten auf Sokrates' Fragen) und unter Benützung der zufälligen Anknüpfungspuncte, die ein Wort darbietet, reihen sie ein Kunststück der Verdrehung an das andere; es lässt sich daher in einem Auszuge nicht wohl der Kitt bezeichnen, welcher die einzelnen Sätze an einander bindet, sondern nur eine Übersicht der Sophismen selbst geben“<sup>178)</sup>.

Von neueren Forschern hat sich zu dieser Stelle viel schärfer Ritter<sup>179)</sup> geäußert. „Nun kommt der tollste Abschnitt, der die Windbeuteleien und Abgeschmacktheiten des Brüderpaares vollends ins Unglaubliche steigert und eine bunte Folge der allerplumpsten, für jeden vernünftigen Menschen sofort durch-

schaubaren Trugschlüsse, die bloss auf der Zweideutigkeit des sprachlichen Ausdrucks aufgebaut sind, an uns vorüberziehen lässt.“

In dieser letzteren Behauptung irrt sich Ritter, denn hinter diesen „sogenannten Trugschlüssen“ steckt ein tieferer Sinn, der, wie es scheint, nicht „für jeden vernünftigen Menschen sofort zu durchschauen“ ist.

Betrachtet man diese Aporien näher, so findet man folgendes. Sokrates spricht nebenbei von seinen Verwandtschaftsverhältnissen: von seinem Vater Sophroniskos und seinem Stiefbruder Patrokles. Die Sophisten machen daraus folgende Aporie.

Sophroniskos, des Sokrates Vater, ist also verschieden von Chairedemos, dem Vater des Patrokles. Kann nun Chairedemos Vater sein, da er doch ein anderer war als der Vater? Er muss, da er ein anderer als der Vater ist, eben kein Vater sein, wie Sokrates, der ein anderer als der Stein oder das Gold ist, weder Stein noch Gold sein kann: *ἀρ' οὖν πατήρ ἦν ἕτερος ὢν πατρός; ἢ σὺ εἰ ὁ αὐτός τῷ λίθῳ; Δέδοικα μὲν ἔγωγ', ἔφη, μὴ φανῶ ἐπὶ σοῦ ὁ αὐτός· οὐ μέντοι μοι δοκῶ. Οὐκοῦν ἕτερος εἰ, ἔφη, τοῦ λίθου; "Ἐτερος μέντοι. "Ἄλλο τι οὖν ἕτερος, ἢ δ' ὅς, ὢν λίθου οὐ λίθος εἰ; καὶ ἕτερος ὢν χρυσοῦ οὐ χρυσός εἰ; "Ἔστι ταῦτα. Οὐκοῦν καὶ ὁ Χαιρέδημος, ἔφη, ἕτερος ὢν πατρός [οὐκ αὖ] πατήρ ἐστιν. "Εοικεν, ἦν δ' ἐγώ, οὐ πατήρ εἶναι. (Euthyd. 298 a 2—9).*

Umgekehrt, wer Vater von irgend jemand ist, ist Vater, er ist Vater schlechterdings und nichts anderes; er ist also Vater von allen, den Menschen sowohl als den Tieren. Sonst wäre ein und derselbe Mensch Vater und auch wieder nicht Vater: *ἢ οἶει τὸν αὐτὸν πατέρα ὄντα οὐκ πατέρα εἶναι;* (Euthyd. 298 c 2, 3). Ktesippos' Hund ist Vater, folglich ist er auch Ktesippos' Vater: *οὐκοῦν πατήρ ὢν σὸς ἐστιν, ὥστε σὸς πατήρ γίγνεται ὁ κύων καὶ σὺ κυναγίων ἀδελφός;* (Euthyd. 298 e 4, 5).

Ein blühender Unsinn! würde vielleicht mancher vernünftige Mensch, ohne nachzudenken, sagen. Warum gibt aber Platon so lang und breit diesen Unsinn wieder? Gewiss nicht nur, um das Gebaren der Sophisten zu brandmarken, denn dieses würde sich wohl bei einem solchen Blödsinn von selbst erübrigen. Ganz anderes Licht fällt auf diese Stelle, wenn man annimmt, dass Platon hier zeigen will, wie unfruchtbar die Expektorationen der Sophisten verlaufen, sobald sie wichtige Probleme in Angriff nehmen. Daraus folgt indirekt, dass nur

die Philosophie, und besonders Platons eigene, imstande ist, hier Aufklärung zu bieten.

Dass es sich hier aber um ein sehr wichtiges Problem handelt, ergibt sich, wenn die ganze Stelle logisch scharf gefasst wird. Dann erhalten wir folgende Aporie: das Sosein des Vaters und eine bestimmte Daseinsform des Vaters („Vater“ und „mein Vater“), wie verhalten sie sich zueinander? Kann es überhaupt ein Verhältnis zwischen einem Sosein und seinen Daseinsformen geben? Die Sophisten hier im Dialoge verneinen es, und lehnen damit zugleich alle Soseinsstrukturen überhaupt ab, da sie anders diese Aporie nicht lösen können. Es gibt dann aber auch keine Daseinsformen und deren Verhältnisse.

Platon war zu anderen Ergebnissen gelangt. Daseinsformen sind nur möglich, wenn in ihnen bestimmte Soseinsstrukturen wirksam sind, die für ihn ebenso seiend sind wie die Daseinsformen, wenn auch in anderer Weise, ja eigentlich nur allein das wahrhafte Sein ausdrücken. Die wesentlichen Verbindungen zwischen beiden Seinsformen müssen noch näher erforscht werden. Sie werden von ihm bis jetzt wohl schon geahnt, sind ihm aber noch nicht ganz klar geworden. Deshalb ist es auch verständlich, dass „Sokrates in die peinlichste Bedrängnis gerät“ (*καὶ γὰρ ἐν παντὶ ἐγενόμην ὑπὸ ἀπορίας*, Euthyd. 301 a 2), als im weiteren Fortgange des Gesprächs dasselbe Problem nun klar und deutlich zutage tritt.

Ist ein schöner Gegenstand (Sachverhalt) verschieden von dem Schönen oder ist er dasselbe wie das Schöne? fragt der Sophist. Sokrates erklärt ihn für verschieden von dem Schönen an sich; bei jedem sei jedoch eine gewisse Schönheit da: *ἕτερα ἔφην αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ · πάρεστιν μέντοι ἐκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι*. (Euthyd. 301 a 3, 4). Nun kommt Sokrates aus dem Regen in die Traufe. Dionysodoros giesst seinen Spott über ihn aus, indem er seine Worte folgendermassen persifliert: „Also wenn bei dir ein Ochs da ist, so bist du ein Ochs, und da ich jetzt bei dir da bin, bist du Dionysodoros?“ *ἐὰν οὖν, ἔφη, παραγένηται σοι βοῦς, βοῦς εἶ, καὶ ὅτι νῦν ἐγὼ σοι πάρεμι Διονυσόδωρος εἶ*; (Euthyd. 301 a 5, 6). Sokrates kann nun über diese Aporie nicht anders hinwegkommen, als indem er die Sophisten mit ihren eigenen Waffen zu schlagen versucht und sie in Widersprüche verwickelt. Denn

anders, gesteht er sich, kann man nicht mit Leuten verfahren, die behaupten, es gäbe weder einen schönen Gegenstand noch einen guten, noch einen weissen oder dergleichen und überhaupt nichts von den anderen. Verschiedenes: *ὁπότεν φῆτε μήτε καλὸν εἶναι μηδὲν μήτε ἀγαθὸν πρᾶγμα μήτε λευκὸν μηδ' ἄλλο τῶν τοιούτων μηδέν, μηδὲ τὸ παρὰπαν ἑτέρων ἕτερον.* (Euthyd. 303 d 7, 8). Mit solchen Redensarten stopfe man nicht nur den anderen Menschen geradezu den Mund, sondern, wie es scheint, auch sich selbst.

Gänzlich missversteht diese Stelle Raeder<sup>180</sup>), der hier, wie schon im *Hippias maior* und *Gorgias*, „die Lehre von dem begrifflichen Merkmal (*εἶδος*) finden will, das durch seine Annäherung (*ἐπειδὴν προσγένηται*) oder durch seine Anwesenheit (*παρουσία*) den Dingen die von ihm ausgedrückte Eigenschaft gibt“. Später soll dann Platon „das Verhältnis des Begriffes (der Idee) zu den Dingen auf andere Weisen bestimmen“. Schon mehrfach haben wir Gelegenheit gehabt darauf hinzuweisen, dass es sich bei Platon nicht um Begriffe und deren Verhältnisse, sondern um Seinsarten und deren Strukturen handelt, ohne deren Dabeisein das im Dasein sich gestaltende Schöne, Gute usw. gar nicht zu verstehen ist.

---

## 7. Der Anteil der Sprache an diesem Suchen.

Schon im *Euthydemos* drängte sich Platon das Problem auf: wie verhalten sich die Wörter und deren Bedeutungen zu dem in ihnen zum Ausdruck kommenden Sein? Platon trat aufs schärfste dafür ein, dass Wörter nur insoweit eine Bedeutung haben, als sich in ihnen das Sosein widerspiegelt. Aber worauf beruht denn die Richtigkeit dieser Wörter? Welches Kriterium haben wir dafür, dass die Wörter das Sosein adäquat ausdrücken? Sind die Wörter ihrer inneren Struktur nach mit bestimmten Seinsarten verbunden oder sind sie nur durch menschliche Satzung denselben zugeteilt? Alle diese Probleme erschienen Platon so wichtig, dass er ihnen einen besonderen Dialog gewidmet hat, den *Kratylos*, der, wie schon Schleiermacher<sup>181)</sup> bemerkt, „viel Mühe den Freunden des Platon von altem Schrot und Korn“ bereitet hat. Denn nach Schleiermacher ist es nicht leicht zu bestimmen, „zu welcher Meinung über die Sprache Platon sich eigentlich bekenne, ob wirklich entweder zu der, welche die Sprache durch Verabredung und Vertrag entstehen lässt und also alles Einzelne in ihr für gleichgültig und zufällig ansieht, oder zu der, welche ihr als einem Naturerzeugniss innere Wahrheit und Richtigkeit zuschreibt; oder ob er vielleicht gar heimlich jene andere Meinung zum Rückhalt habe von einer göttlichen Einsetzung der Sprache“. Diese Schwierigkeiten entstehen durch die stellenweise im *Kratylos* herrschende Ausgelassenheit und den Übermut, der den Ernst vom Scherze sehr schwer trennen lässt. Deshalb tritt der *Kratylos* in die nächste Nachbarschaft des *Euthydemos*, lässt aber trotz aller Spitzfindigkeiten und gewaltsamen Etymologien noch Raum genug für einen reichen positiven Inhalt<sup>182)</sup>. Vor kurzem hat Leky<sup>183)</sup> versucht den Schwerpunkt des Dialogs auf das Sprachphilosophische zu legen, und lehnt die Meinung derjenigen *Kratyloserklärer* ab, die in den „erkenntnistheoretischen Problemen“ den Hauptzweck des Dialogs sehen.

Wenn man überhaupt von einem Hauptzweck eines speziellen Dialogs sprechen kann, so liegt jedenfalls hier der Schwerpunkt im Seinsproblem und in dessen Verhältnis zur Sprache. Also nicht erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Fragen, sondern ontologische Probleme sind es, die Platon hier zur Klärung bringen will.

Die Lehre des Kratylos, es gebe für jedes Seiende eine richtige, aus der Struktur dieses Seienden selbst hervorgegangene Benennung (*ὀνόματος ὁρθότητα εἶναι ἐκάστω τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν*. Krat. 383 a 4, 5), ist wohl in dieser einseitigen Form nicht Platons Ansicht. Aber das, was Platon an dieser Sache interessiert und ihn zwingt, sich eingehender mit ihr auseinanderzusetzen, ist der ontologische Gesichtspunkt, der bei dieser Sprachtheorie zutage kommt. Kann das Sein sich die entsprechenden Benennungen schaffen und jedes Seiende sich ein sein Sosein ausdrückendes Wort prägen, dessen Kenntnis zugleich die Kenntnis des Seienden verbürgen soll? „Das Wort jeglicher menschlichen Willkür enthoben, nur von der Seinsnatur des Dinges abhängig und diese Seinslehre in dem Grundbau eines festen metaphysischen Systems, der heraklitischen *πάντα ῥεῖ*-Lehre, festgelegt“, ist das nicht, bemerkt Leky<sup>184</sup>), „fürwahr ein stolzes Programm des Kratylos“? Gewiss ist dieses Programm nicht durchführbar, am allerwenigsten auf der Grundlage von Herakleitos' Metaphysik, aber einer Untersuchung ist es doch jedenfalls wert.

Wie ein roter Faden zieht sich durch den Dialog hindurch das Seinsproblem und seine Ausdrucksmöglichkeit in Wörtern. Schon gleich am Anfang des Dialogs bemerkt Sokrates, derjenige Logos, welcher das Seiende als seiend hinstellt, sei wahr, derjenige dagegen, welcher es als nichtseiend hinstellt, falsch: *ἀρ' οὖν οὐτος ὃς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθής · ὃς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής*; (Krat. 385 b 7, 8).

Denn das gilt Sokrates als zweifellos, dass die Gegenstände (Sachverhalte) an und für sich ihr festes eigenes Sosein haben, nicht im Verhältnis zu uns und nicht durch unsere Vorstellungskraft bald nach dieser, bald nach jener Seite hin verzerrt, sondern in der Weise, dass sie ihrem eigenen Sosein gemäss sich an und für sich so verhalten, wie sie von Natur geartet sind: *δῆλον δὲ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὅφ' ἡμῶν ἐλκόμενα ἄνω καὶ*



*κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ' αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἥπερ πέφυκεν.* (Krat. 386 d 9 — e 4). Die Tätigkeiten als eine bestimmte einheitliche Seinsstruktur (*ἐν τι εἶδος τῶν ὄντων*, Krat. 386 e 8) haben ihre eigene natürliche Gliederung (*αὐτῶν τινα ἰδίαν φύσιν ἔχουσαι*, Krat. 387 d 2) und müssen sich dieser ihrer eigenen natürlichen Gliederung gemäss, und nicht nach unserem Vermeinen vollziehen: *κατὰ τὴν αὐτῶν ἄρα φύσιν καὶ αἱ πράξεις πράττονται, οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν;* (Krat. 387 a 1, 2). Das Schneiden und Brennen der Gegenstände z. B. muss so vor sich gehen, dass es dieser gegebenen Seinsstruktur entspricht. Das Benennen ist ebenfalls eine Tätigkeit und als solche eine Seinsstruktur. Das Benennen ausübend, kann man nicht willkürlich nach unserem eigenen Vermeinen schalten, sondern muss sich auch bei der Benennung des Seienden nach dem richten, was die natürliche Gliederung desselben verlangt: *οὐκοῦν καὶ ὀνομαστέον [ἐστίν] ἢ πέφυκε τὰ πράγματα ὀνομάζειν τε καὶ ὀνομάζεσθαι καὶ ᾧ, ἀλλ' οὐχ ἢ ἂν ἡμεῖς βουλευθῶμεν, εἴπερ τι τοῖς ἔμπροσθεν μέλλει ὁμολογούμενον εἶναι; καὶ οὕτω μὲν ἂν πλεον τι ποιοῖμεν καὶ ὀνομάζοιμεν, ἄλλως δὲ οὐ;* (Krat. 387 d 4—8). Deshalb kann das Benennen, das Wortbilden nicht jedermanns Sache sein, sondern nur Aufgabe eines Sachkundigen, eines Sprachbildners. Dieser Sprachbildner kann nur der Gesetzgeber sein, der das einem jeden Seienden seiner Struktur nach zukommende Wort in Laute und Silben einzuprägen versteht und der, wenn er ein wirklich massgebender Bildner von Wörtern sein will, alle Wörter schaffen und bilden muss, indem er auf jenes, was das Wort an sich ist, hinschaut: *ἄρ' οὖν, ὃ βέλτιστε, καὶ τὸ ἐκάστω φύσει πεφυκὸς ὄνομα τὸν νομοθέτην ἐκεῖνον εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι, καὶ βλέποντα πρὸς αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν ὄνομα, πάντα τὰ ὀνόματα ποιεῖν τε καὶ τίθεσθαι, εἰ μέλλει κύριος εἶναι ὀνομάτων θέτης;* (Krat. 389 d 4—8). Er muss in derselben Weise vorgehen wie ein Drechsler, der z. B. ein Weberschiff anzufertigen hat. Dieser muss bei seiner Arbeit auch die Struktur des Weberschiffs schauen (*βλέπων . . . πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος*, Krat. 389 b 2, 3), aber nicht unter anderem auf ein bei der Arbeit zerbrochenes Weberschiff. Diese Struktur wird mit vollem Recht als das bezeichnet, was das Weberschiff an sich ist (*οὐκοῦν ἐκεῖνο δικαίωτατ' ἂν αὐτὸ ὃ ἐστὶν κερκὶς καλέσαιομεν;* Krat. 389 b 5, 6), d. h. als das Sosein des betreffenden Gegenstandes. Dieses Sosein müssen alle einzelnen Weber-

schiffe in sich enthalten, doch muss jedes einzelne Weberschiff die jeweilig ihr beste Struktur erhalten, nämlich diejenige, die einer jeglichen Seinsart die angemessenste ist: οὐκοῦν ἐπειδὴν δέη λεπτῷ ἱματίῳ ἢ παχέϊ ἢ λινῷ ἢ ἐρεῶ ἢ ὅποιοντινι κερχίδα ποιεῖν, πάσας μὲν δεῖ τὸ τῆς κερχίδος ἔχειν εἶδος, οἷα δ' ἐκάστῳ καλλίστη ἐπεφύκει, ταύτην ἀποδιδόναι τὴν φύσιν εἰς τὸ ἔργον ἕκαστον; (Krat. 389 b 8—c 1). Deshalb hat es nichts zu sagen, dass nicht ein jeder Wortbildner durch dieselben Silben und Laute dasselbe Sosein ausdrücken kann, sondern bei den Griechen anders als bei den Barbaren. Nicht jeder Schmied prägt jedem Eisen genau dieselbe Struktur ein, wenngleich er auch dasselbe Werkzeug zu demselben Zweck anfertigt. Dennoch, solange er nur dieselbe Hauptstruktur wiedergibt, wenn auch in anderem Eisen, ist das Werkzeug doch gut und richtig gemacht, gleichviel ob hier oder unter den Barbaren: ἀλλ' ὁμως, ἕως ἂν τὴν αὐτὴν ἰδέαν ἀποδιδῶ, ἕαντε ἐν ἄλλῳ σιδήρῳ, ὁμως ὀρθῶς ἔχει τὸ ὄργανον, ἕαντε ἐνθάδε ἕαντε ἐν βαρβάρους τις ποιῇ. ἢ γάρ; (Krat. 389 e 3—390 a 2). Der Wortbildner muss also das Wort gestalten entsprechend dem natürlichen gegebenen Stoffe nach dem Sosein der Gegenstände. Ob das aber immer wirklich der Fall ist, kann nicht der Wortbildner selbst beurteilen, sondern derjenige, welcher sich auf Fragen und Antworten versteht — der Dialektiker. Unter Leitung des dialektisch-gebildeten Mannes muss der Wortbildner das Wort bilden, indem er auf das einem jeden Seienden seiner Struktur nach zukommende Wort hinschaut und imstande ist, dessen Struktur in Buchstaben und Silben einzubilden: ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῇ φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστῳ καὶ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ εἶδος τιθέναι εἰς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβάς. (Krat. 390 e 2—4).

Im Seienden finden wir also das „Eidos“, die Struktur, haben aber nicht, wie Raeder<sup>185)</sup> meint, ein Muster oder Idealbild in Gedanken.

Ebensowenig erfasst Ritter<sup>186)</sup> den Sinn, wenn er hier von einem „Begriffe selbst“ spricht, der „für jedes früher hergestellte oder begonnene Werk massgebend war . . . der Gesetzgeber der Sprache muss die Laute und Silben formen, geleitet von dem allgemeinen Begriff und Zweck des Wortes und zugleich mit Berücksichtigung des für jedes einzelne Ding verschiedenen natürlichen Verhältnisses“. Wie kommen wir denn zu einem solchen Begriff, und von wo stammt der allgemeine Begriff und

Zweck des Wortes? Wenn diese Probleme gelöst wären, dann könnten wir wohl mit einer solchen Leichtigkeit von einem Haben solcher Gebilde sprechen.

Bei Natorp<sup>187)</sup> „sind *πράγματα* offenbar nicht Dinge im Sinne von Substanzen, in — oder auch ausser — Zeit und Raum gegebenen Existenzen, sondern die Gegenstände des Urteils, das Sachliche, das den Inhalt des Gedachten ausmacht, dieser Inhalt selbst in seiner eigenen Gesetzlichkeit unterschieden vom Subjektiven des Denkvorganges“. *Εἶδος* — „Musterbild eben dessen, was „es selbst“, z. B. das Weberschiff, „ist“, was seinen Begriff ausmacht“, *φύσις* — „seine Natur, was es von Natur oder wie es naturbeschaffen ist“; ferner *ἰδέα* — „die Grundgestalt der Sache“, ebenso *οὐσία* — „das Wesen der Sache“ und *δύναμις* — „Sinn, Bedeutung“, sind Natorp gleichbedeutend, woran im allgemeinen nichts auszusetzen wäre. Nur die Folgerungen, die Natorp zieht, sind vollständig abzulehnen. Er findet: „wir haben hier zunächst wieder ein sehr deutliches Zeugnis für die ganz schlichte Abkunft der „Idee“ vom Begriff, von dem sie hier kaum unterschieden ist“. Natorp selbst scheint es bemerkenswert zu sein, dass „die Identität des Begriffsinhalts gestützt wird auf die notwendige Bestimmtheit des Sinns der Aussage und die unanfechtbare objektive Bedeutung der dieser zugeschriebenen Wahrheit und Falschheit“. Worauf aber stützt sich die Objektivität des Sinns der Aussage? Es muss doch etwas geben, dessen Sein unabhängig von der Aussage ist und ihr erst einen Sinn verleiht. Ein solches Objektives glaubt Natorp in den „*πράγματα*“ zu finden, die er als Gegenstände des Urteils, als das Sachliche vom Subjektiven des Denkvorganges unterscheidet, aber nicht vom Denken überhaupt. Dadurch bleibt das Sein immer noch immanentes Sein, wenn auch losgelöst von der Subjektivität des Ichs, erlangt aber bei Natorp noch nicht seine absolute transzendente Objektivität, nach der Platon ringt. Durchaus falsch ist es, wenn Natorp die „*πράγματα*“ nur mit dem Gegenstand des Urteils, mit dem Inhalt des Gedachten identifiziert. Diese „*πράγματα*“ sind wirklich alle seienden Gegenstände überhaupt, in oder auch ausser Zeit und Raum gegebene reale oder ideale Sachverhalte, und das ihre Struktur ausmachende Sosein bildet das Ziel von Platons Suchen. Platons ganzes Bemühen ist darauf gerichtet, das Vorkommen solcher Seinsgebilde festzustellen, deren Erkennt-

nis zu erklären und zugleich deren Beziehungen zu den daseienden Gegenständen aufzudecken. Jeder Gegenstand hat sein bestimmtes Sosein (*οὐσίαν τινὰ βέβαιον* 386 e 1). Das Erfassen dieses Soseins kann nur durch ein Schauen vor sich gehen, welches im sinnlichen Dasein das Eidos erfasst, es begreift. Durch dieses Erfassen oder Begreifen wird das Sosein zu einem selbständigen Gebilde in uns, dem wir den Namen Begriff geben. Aber durch dieses Begreifen verliert es durchaus nicht sein eigenes transzendentes Sein, das nach wie vor die Struktur der seienden Gegenstände ausmacht, und dessen Transzendenz nicht nur transsubjektiv ist.

Auch die Tätigkeiten hatten, wie wir sahen, ihr bestimmtes Sosein, welches jeder von ihnen eine bestimmte Struktur gibt. Deshalb müssen wir in den Wörtern, die in der Tätigkeit der Sprache ihren Ausdruck finden, entsprechende Strukturen aufzudecken suchen, die zugleich, was die doppelte Schwierigkeit des Problems bildet, allgemeine Strukturen der von ihnen vermeinten Gegenstände sein sollen. Denn die Richtigkeit der Wörter soll eben darin bestehen, dass sie die Struktur eines jeden Seienden erkennen liesse: *τῶν ὀνομάτων ἡ ὀρθότης τοιαύτης ὥς ἐβούλετο εἶναι, οἷα δηλοῦν οἷον ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων*. (Krat. 422 d 1 — 3). In diesem Fall ist das Wort also, wie es scheint, nichts anderes als durch Stimme bewirkte Nachbildung des Gegenstandes, den der Nachbildende nachbildet und mit seiner Stimme als den Gegenstand seiner Nachbildung bestimmt: *ὄνομα ἄρ' ἐστίν, ὡς ἔοικε, μίμημα φωνῇ ἐκείνου ὃ μιμεῖται, καὶ ὀνομάζει ὃ μιμούμενος τῇ φωνῇ ὃ ἂν μιμῇται*. (Krat. 423 b 9 — 11). Die Wörter versuchen in Lauten die Struktur des Seienden auszudrücken und müssen dann doch im wesentlichen Verhältnisse zum Seienden stehen. Wortbilden ist also soviel wie eine Seinsbestimmung durch Laute, und alle Wörter sind daran zu messen, inwiefern das Sosein (*οὐσία*) eines Daseienden in der lautlichen Materie jeglichen Wortes den entsprechenden Ausdruck findet<sup>188</sup>).

Platon versucht nun zu bestimmen, worin dieses Nachbilden zu bestehen habe, damit ein wirkliches Wortgebilde entstehe. Das Daseiende hat doch äussere Gestalt, Klang, Farbe: *ἔστι τοῖς πράγμασι φωνὴ καὶ σχῆμα ἐκάστῳ καὶ χρῶμά γε πολλοῖς*; (Krat 423 d 4, 5). Diese Eigenschaften finden ihre entsprechende Nachahmung in der Musik und Malerei, nicht aber in der Wortbildung. Am Daseienden erweist sich neben äusserer Gestalt,

Farbe und Klang als ein wichtigster Bestandteil seine Usia, sein es bestimmendes Sosein, ja selbst Farbe und Klang müssen ihr bestimmtes Sosein haben, wie auch alles andere, dem überhaupt die Bestimmung des „Seins“ zukommt: *οὐ καὶ οὐσία δοκεῖ σοι εἶναι ἐκάστω, ὥσπερ καὶ χρῶμα καὶ ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν; πρῶτον αὐτῷ τῷ χρώματι καὶ τῇ φωνῇ οὐκ ἔστιν οὐσία τις ἐκατέρω αὐτῶν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅσα ἡξίωται ταύτης τῆς προσρήσεως, τοῦ εἶναι;* (Krat. 423 e 1 — 5). Hier versteht Platon unter Sein nicht nur ein zeit- und räumliches Dingliches, das sogenannte reale Sein, sondern zieht in seine Betrachtung auch alles ideale Sein herein, das ebenso nicht ohne bestimmte Grundstrukturen sein kann.

Wenn es gelingen würde, durch Laute und Silben das Sosein eines jeden Seienden nachzubilden, so würde sich im Worte das Sosein des Seienden offenbaren, oder, wie Platon hier sagt, das, was jedes ist: *τί οὖν; εἰ τις αὐτὸ τοῦτο μιμεῖσθαι δύναιτο ἐκάστων, τὴν οὐσίαν, γράμμασί τε καὶ συλλαβαῖς, ἄρ' οὐκ ἂν δηλοῖ ἐκαστον ὃ ἔστιν; ἢ οὐ;* (Krat. 423 e 7—9). Diese Aufgabe müsste dem Wortbildner (ὁ ὀνομαστικός, Krat. 424 a 6) zufallen. Dieser Wortbildner müsste nun erstens versuchen die ursprünglichen oder Stammwörter (πρώτα ὀνόματα) aufzudecken, welche, da ihnen keine anderen Wörter mehr zugrunde liegen, das Seiende so einleuchtend wie nur möglich offenbaren würden: *τὰ δὲ δὴ πρῶτα, οἷς οὕτω ἕτερα ὑπόκειται, τίνι τρόπῳ κατὰ τὸ δυνατόν ὅτι μάλιστα φανερά ἡμῖν ποιήσει τὰ ὄντα, εἴπερ μέλλει ὀνόματα εἶναι;* (Krat. 422 d 11 — e 1). Zugleich würden sie sich als letzte Bestandteile der übrigen Wörter darstellen: *ὥσπερ εἰ στοιχεῖα τῶν ἄλλων ἐστὶ καὶ λόγων καὶ ὀνομάτων;* (Krat. 422 a 3). Zweitens müsste der Wortbildner versuchen festzustellen, ob die Wörter mit ihren Lauten und Silben das Seiende dergestalt erfassen können, dass sie sein Sosein auszudrücken imstande sind. Es gilt also festzustellen, ob die von Hermogenes angeführten Stamm- oder Wurzelwörter: *ῥοή*, *λέναι* und *σχέσις* mit ihren Lauten und Silben das Seiende derart zu erfassen vermögen, dass sie sein Sosein nachbilden können: *ἐπισκεπτέον περὶ ἐκείνων τῶν ὀνομάτων ὧν σὺ ἤρουν, περὶ „ῥοῆς“ τε καὶ τοῦ „λέναι“ καὶ „σχέσεως“, εἰ τοῖς γράμμασι καὶ ταῖς συλλαβαῖς τοῦ ὄντος ἐπιλαμβάνεται αὐτῶν ὥστε ἀπομιμεῖσθαι τὴν οὐσίαν, εἴτε καὶ οὐ;* (Krat. 424 a 7 — b 2).

Die Untersuchung beginnt zuerst mit einer Einteilung der

Laute in bestimmte Hauptstrukturen. Es werden zunächst die Selbstlauter (*φωνήεντα*) ausgeschieden, sodann die Mitlauter (*ἄφωνα*) und stummen Laute (*ἄφθογγα*), drittens die Laute, die keine Selbstlauter sind, aber auch keine Stummlaute, und schliesslich die einzelnen Klassen der Selbstlauter. Nachdem diese Einteilung aller Lautgebilde vollzogen ist, muss wiederum alles Seiende, das in Wörtern ausgedrückt werden soll, untersucht werden, erstens ob es sich in Grundstrukturen gleich den Lautgebilden zergliedern lässt, aus welchen das Sosein erschaut werden kann, und zweitens ob diese Grundstrukturen sich ihrerseits ebenso wie die Lautgebilde in gewisse Hauptstrukturen, Kategorien, zusammenfassen lassen: *ἐπειδὴν ταῦτα διελώμεθα [τὰ ὄντα] εἶ πάντα αὖ οἷς δεῖ ὀνόματα ἐπιθεῖναι, εἰ ἔστιν εἰς ἃ ἀναφέρεται πάντα ὥσπερ τὰ στοιχεῖα, ἐξ ὧν ἔστιν ἰδεῖν αὐτὰ τε καὶ εἰ ἐν αὐτοῖς ἔνεστιν εἶδη κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ὥσπερ ἐν τοῖς στοιχείοις.* (Krat. 424 d 1—4).

Die weitere Aufgabe bestände darin, jedem Laut oder Lautgebilde ein entsprechendes Seiendes zuzuweisen, angemessen ihrer Strukturgemeinschaft. Platon spricht hier von einer Ähnlichkeit: *ταῦτα πάντα καλῶς διαθεασαμένους ἐπίστασθαι ἐπιφέρειν ἕκαστον κατὰ τὴν ὁμοιότητα.* (Krat. 424 d 4—6). Dieses Verfahren ist ähnlich dem der Maler, welche, um Ähnlichkeit zu erwecken, zuweilen nur Purpur, dann wieder irgendeine andere Farbe, zuweilen aber ein ganzes Gemisch von Farben anwenden, je nach den Anforderungen, die das betreffende Gemälde hinsichtlich der Farbengebung stellt. Ebenso sollen die Laute auf die einzelnen seienden Gegenstände (Sachverhalte) angewandt werden, und zwar wo es erforderlich scheint sowohl ein einzelner Laut auf einen einzelnen Gegenstand (Sachverhalt) als auch ein Lautkomplex auf einen einzelnen Gegenstand (Sachverhalt). Solche Lautkomplexe nennt man Silben, und aus deren Zusammensetzung entstehen weiterhin Gegenstandswörter (*ὀνόματα*) und Aussagewörter (*ῥήματα*). Aus diesen beiden Gebilden kann man ein schönes und einheitliches Ganzes zusammenstellen, entsprechend dem Gemälde der Malerei, nämlich den Logos — die vernünftige Rede. (Krat. 424 d 6—425 a 5).

Um nun alles dieses festzustellen, muss eine genaue Analyse des schon bestehenden Logos angestellt werden, damit die ursprünglichen Wörter und deren Hauptstrukturen sich aufdecken lassen. Denn wer sich als Sachverständiger in der Bedeutung

der abgeleiteten Wörter ausgibt, muss in allererster Linie ganz klaren Aufschluss über die Wurzelwörter zu geben verstehen oder die Überzeugung haben, dass er über die abgeleiteten Wörter nur leeres Gewäsch vortragen wird: ἀλλὰ δηλονότι τὸν φάσκοντα περὶ αὐτῶν τεχνικὸν εἶναι περὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων μάλιστα τε καὶ καθαρώτατα δεῖ ἔχειν ἀποδείξαι, ἣ εὖ εἰδέναι ὅτι τὰ γε ὅσπερα ἤδη φλναρήσει. (Krat. 426 a 6 — b 2).

Platons Analyse setzt nun ein, und in Anlehnung an das oben aufgestellte Prinzip, dass das Seiende sich gleich den Lautgebilden in Grundstrukturen zerlegen lassen müsse, aus denen das Sosein erschaut werden kann, findet er auf Grund der griechischen Sprache folgende Strukturen, die man mit Recht als eine Kategorientafel bezeichnen kann (Krat. 426 c 1—427 c 6).

1. Die Bewegung, das Fliessen, ausgedrückt durch das  $\acute{o}$ .
2. Das Feine, Dünne, Zarte, ausgedrückt durch das  $\iota$ , denn dieses kann am besten durch alles durchdringen.
3. Das Hauchartige und Windartige, ausgedrückt durch  $\varphi$ ,  $\psi$ ,  $\sigma$ ,  $\xi$ .
4. Das Binden und Fesseln, ausgedrückt durch  $\delta$ ,  $\tau$ , wegen der Verschlussstellung der Zunge.
5. Das Glatte, Gleitende, Fette, Leimige und Derartiges, ausgedrückt durch das  $\lambda$ , wegen des Zungengleitens.
6. Das Schlüpfrige, Süsse, Klebrige, ausgedrückt durch das  $\gamma$ , dessen Eigenart sich beim Gleiten der Zunge geltend macht.
7. Das Innere und innen Befindliche, ausgedrückt durch das  $\nu$ , wegen Erzeugung des Lautes im Inneren des Mundes.
8. Das Grosse, ausgedrückt durch das  $\alpha$ ,
9. Die Länge, ausgedrückt durch das  $\eta$ ,
10. Das Runde, ausgedrückt durch das  $o$ .

Die Wirklichkeit müsste also gemäss dieser Auffassung zehn Hauptstrukturen oder Kategorien enthalten. Diese Kategorientafel ist der Metaphysik des Herakleitos entnommen und versucht dessen Bewegungslehre phonetisch wiederzugeben. Aber die tiefsten Gedanken der Metaphysik des Herakleitos, vor allem sein Logos, haben keinen Raum in dieser Tafel gefunden und werden deshalb mit keiner Silbe erwähnt.

Leky<sup>189)</sup> sieht in der Parallelstellung von Laut und Sein das positive, hoch zu veranschlagende Ergebnis der Leistung Platons, der als bahnbrechender Eigenforscher die klaren Richtlinien des sprachwissenschaftlichen Denkens aufgezeigt hat.

An diese Formulierung, die Auffassung des Wortes als lautliche Nachbildung des Soseins des Daseienden („Nachahmung eines bestimmten Seinszustandes“, sagt hier Leky), knüpft sich nun „die letzte entscheidende Frage, mit deren Beantwortung das Problem der Wortbildung im letzten Grunde steht und fällt: wie hat man sich den Vollzug dieser Parallelbeziehung zwischen Lauten einerseits und Seinsauffassung andererseits genetisch fassbar zu denken? Diesen genetischen Vorgang, nach dem innerhalb der Lautmasse Wort die Elemente des Lautlichen mit denen des Seinszuständlichen in innere Entsprechung gebracht werden, aufzudecken, das heisst das Problem der Wortbildung lösen“. Bis hierher soll Platon nur gekommen sein. „Hier freilich ist auch die Grenze. Plato hat gleichsam ein verworrenes Knäuel in zwei sich klar hervorhebende Einzelfäden entwirrt: die endgültige Verknüpfung beider zu der Einheit Wort ist ihm nach seinem eigenen Zugeständnis nicht mehr gelungen.“

In der Parallelität liegt nach Leky<sup>190</sup>) ein Doppeltes als notwendige Voraussetzung zum Begreifen des Vorganges der Wortbildung:

1. Das Erfassen der lautlichen Seite nach ihren Elementen (*στοιχεῖα*).

2. Das Erfassen der Seinsseite nach ihren Elementen.

Bestimmte Seinsauffassung geht Hand in Hand mit einer bestimmten Lautung. „Seins- und Lautelemente müssen also der Wortbildung als klar erfasstes Handwerkszeug zu Gebote stehen.“ Platon spricht hier deutlich die Forderung aus, „dass erst die phonetische Grundlage gelegt werden muss, ehe an das Problem der Wortbildung herangegangen werden kann. Plato fordert Einzellauterklärung, Klassifikation und Systematisierung der Laute, und damit nicht mehr und nicht weniger als was nach moderner Terminologie das Gefüge einer „allgemeinen Phonetik“ ausmacht“. Platon lässt also auf Laut- und Seinslehre die Wortlehre sich aufbauen und führt danach in durchaus natürlicher und allein möglicher Folge die Wortlehre zur Satzlehre oder Syntax weiter. Platon ist somit der festen Überzeugung, „dass jegliche gelehrte Sprachforschung im tiefsten Grunde die Frage nach der Wortbildung und zwar der Ur-



wortbildung zu stellen hat. Der Sprachforschung erwächst damit als elementarste Aufgabe ihres gesamten Forschungsziels die Lösung der beiden Postulate, die Plato für die Wortbildungslehre festgelegt hat, die Lösung jenes Laut- und Seinsproblems“. Aber so bestimmt Platon von der Sicherheit seiner Postulate spricht, so offen soll er auch sein eigenes Versagen bei ihrer Lösung betonen. Dieses liest Leky aus folgenden pessimistischen Worten des Sokrates heraus: „Traust du dir zu“, sagt Sokrates zu Hermogenes, „diese Analyse in dieser Weise vorzunehmen? Ich nicht. Gleichwohl dürfte es aber, sofern es überhaupt einen Zweck hat, diese Analyse anzustellen, recht sein, sich darum zu bemühen, soweit die Kräfte reichen“. (Krat. 425 b 5—9).

Leky kann sich diese Resignation Platons nicht deuten: Er übersieht erstens ganz, dass Sokrates etwas weiter selbst seinen Pessimismus zu erklären versucht. Diese ganze Analyse scheint ihm deshalb aussichtslos zu sein, weil sie ohne Einsicht in die Wahrheit nur die Meinungen der Menschen darüber enträtseln will: *ὅτι οὐδὲν εἰδότες τῆς ἀληθείας τὰ τῶν ἀνθρώπων δόγματα περὶ αὐτῶν εἰκάζομεν*. (Krat. 425 c 1 — 3). Er hat aber nichts Besseres bei der Hand, worauf wir uns bei der Enträtselung der wahren Bedeutung der ursprünglichen Wörter beziehen könnten: *οὐ γὰρ ἔχομεν τούτου βέλτιον εἰς ὅτι ἐπανενέγκωμεν περὶ ἀληθείας τῶν πρώτων ὀνομάτων*. (Krat. 425 d 3, 4). Deshalb will er diese Analyse vornehmen, obgleich er fürchtet, es werde lächerlich erscheinen, wenn durch Nachbildung mit Lauten und Silben die Gegenstände sich offenbaren sollten: *γελοῖα μὲν οἶμαι φανεῖσθαι, ὃ Ἐρμόγενης, γραμμασι καὶ συλλαβαῖς τὰ πρόγματα μεμιμημένα κατάδηλα γινόμενα*. (Krat. 425 d 1, 2). Die Gedanken, die er sich über die Stammwörter gemacht hat, scheinen ihm völlig willkürlich und lächerlich zu sein. Trotzdem will er sie mitteilen, um aus den negativen Seiten dieser Theorie vielleicht positive Schlüsse ziehen zu können. (Krat. 426 b 5—8). Zweitens darf man nicht vergessen, dass diese Sprachtheorie für Platon selbst nur ein Postulat bleiben muss, weil die Wurzelwörter als Tätigkeiten nur Daseinszustände, also ihr eigenes fließendes und ewig sich änderndes Sein ausdrücken können, nicht aber das diesem wandelbaren Dasein zugrunde liegende Sosein. Selbst Herakleitos' Seinslehre konnte nur zum Teil durch solche Lautgebilde Ausdruck finden, noch weniger

aber Platons Seinslehre, dessen Soseinsstruktur, alles Fließenden und sich Wandelnden bar, diese Laute überhaupt nicht mehr adäquat auszudrücken vermögen.

Als Beispiel möge die Erklärung der Bedeutung der Wörter: *ὄνομα, ἀλήθεια, ψεῦδος, τὸ ὄν* dienen.

„*ὄνομα*“ wird abgeleitet von *μαίεσθαι* (aufspüren), was so viel wie *ζητεῖν* bedeutet. Der Ausdruck „*ὄνομα*“ soll also durch künstliche Zusammenziehung eines Satzes entstanden sein, der besagt, das Seiende sei das, worauf sich das Suchen bezieht. Deutlicher noch werde dieses an dem Ausdruck „*ὄνομαστόν*“, der sagt, „dass seiend das sei, worauf das Aufspüren gerichtet ist: *ἐνταῦθα γὰρ σαφῶς λέγει τοῦτο εἶναι ὄν οὐ μᾶσμα ἐστίν*. (Krat. 421 a 10 — b 1).

Gleichfalls soll „*ἀλήθεια*“ durch künstliche Zusammenziehung entstanden sein. Denn „*ἀλήθεια*“ bedeutet *θεία ἄλη*, ein göttliches Umherschweifen, und in diesem Namen soll sich die göttliche Bewegung des Seienden erhalten haben: *ἡ θεία τοῦ ὄντος πορεία*. (Krat. 421 b 2).

Das Gegenteil der Bewegung ist „*ψεῦδος*“; der Ausdruck ist bildlich und ist von den Schlafenden hergenommen, nur verschleiert der Zusatz des *ψ* den eigentlichen Sinn des Wortes: *ψεύδειν* = *εὔδειν*. Zugleich soll hier der Tadel zum Ausdruck kommen über alle die Fälle, wo etwas aufgehalten und zur Ruhe gezwungen wird.

Ferner sollen „*ὄν*“ und „*οὐσία*“ mit *ἀληθές* übereinstimmen, wenn man das *ι* hinzusetzt; denn dann wird damit ein Gehendes, *ίόν*, bezeichnet, wie anderseits *οὐκ ὄν* ein Nichtgehendes bezeichnet. So hört man auch manche Leute es „*οὐκ ίόν*“ aussprechen. (Krat. 421 b 7 — c 1).

Wir sehen, mit welcher Willkür hier bei der Ableitung der Wörter verfahren wird, nur um sie in das Prokrustesbett der Seinslehre des Herakleitos gewaltsam hineinzuzwängen.

Im letzten Abschnitt des Kratylos unterzieht Platon diese Ansicht von der Notwendigkeit der Wörter, die bei jeder Seinslehre zu Absurditäten führen muss, einer vernichtenden Kritik und zeigt zugleich, welche ziemlich beschränkte Bedeutung den Wörtern bei dem Erfassen des Seienden zukommt. Kratylos selbst als fanatischer Verkünder dieser Ansicht wird gezwungen an der Untersuchung teilzunehmen, die einseitigen Grundlagen seines Philosophierens werden auf-

gedeckt, und die schwachen Stützen seiner Sprachtheorie werden schonungslos preisgegeben.

Die *ὁρθότης* der Wörter sollte darin bestehen, das Sosein der einzelnen daseienden Gegenstände kundzugeben: *ὀνόματος, φαρμέν ὁρθότης ἐστὶν αὕτη, ἥτις ἐνδείξεται οἷόν ἐστι τὸ πρᾶγμα*. (Krat. 428 e 1, 2). Alle Wörter müssten folglich richtig sein. Kratylos muss aber selbst gleich zugeben, dass einige Gegenstände nur scheinbar einen gewissen Namen führen, der tatsächlich einem anderen Gegenstand gehört, der die entsprechende Struktur hat, welche der Name offenbart: *εἶναι δὲ ἐτέρου τοῦτο τοῖονομα, οὐπερ καὶ ἡ φύσις [ἢ τὸ ὄνομα δηλοῦσα]*. (Krat. 429 c 4, 5)<sup>191</sup>). Hermogenes führt z. B. nicht mit Recht seinen Namen, da ihm nicht mit Recht die Abstammung vom Hermes (*Ἑρμοῦ γένεσις*) zukommt. Wenn das der Fall sein kann, so muss ein Unterschied zwischen dem Namen und dem Seienden, dem der Name zukommt, gemacht werden: *ἄρ' οὐκ ἄλλο μὲν ἂν φαίης τὸ ὄνομα εἶναι, ἄλλο δὲ ἐκείνο οὗ τὸ ὄνομά ἐστιν*; (Krat. 430 a 6—8). Kratylos gesteht dieses mit viel Widerstreben zu, behauptet aber trotzdem, Falsches zu reden sei unmöglich. Wenn man etwas sagt, sagt man doch etwas Seiendes aus, Lügen würde also so viel heissen wie etwas Nichtseiendes aussagen: *πῶς γάρ ἂν, ὦ Σώκρατες, λέγων γέ τις τοῦτο ὃ λέγει, μὴ τὸ ὄν λέγοι; ἢ οὐ τοῦτό ἐστιν τὸ ψευδῆ λέγειν, τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν*; (Krat. 429 d 4—6).

Sokrates widerlegt ihn folgendermassen. Der Name ist nach Kratylos Eingeständnis nur eine Nachbildung des Gegenstandes: *οὐκοῦν καὶ τὸ ὄνομα ὁμολογεῖς μίμημά τι εἶναι τοῦ πράγματος*; (Krat. 430 a 10 — b 1). Dann aber können auch Irrtümer unterlaufen, man könne nicht einem jeden Seienden den ihm zugehörigen Namen zuweisen, sondern mitunter würde es auch ein ihm nicht zugehöriger Name sein. Dasselbe gilt ebenso von Gegenstandswörtern wie von Aussagewörtern. Ist es aber möglich Gegenstands- und Aussagewörter so zuzuweisen, so gilt dasselbe auch von Sätzen. Denn Sätze sind nichts anderes als eine Verbindung beider: *εἰ δὲ ῥήματα καὶ ὀνόματα ἔστιν οὕτω τιθέναι, ἀνάγκη καὶ λόγους · λόγοι γάρ πον, ὥς ἐγῶμαι, ἢ τούτων σύνθεσις ἐστιν*. (Krat. 431 b 5 — c 1). Wir können also „Wahres reden“ und „Falsches reden“.

Wenn nun das Wort vermittelt der Silben und Laute das Sosein der Gegenstände nachbilden möchte (*τὴν οὐσίαν τῶν πραγμάτων ἀπομιμούμενος*, Krat. 431 d 3), so könnte es

wie bei Gemälden bald wohlgelungene Wörter, bald misslungene geben. Ein Wort ist gut gebildet, wenn der Wortbildner alle zugehörigen Laute in dasselbe setzt, schlecht gebildet, wenn er einiges weglässt oder ungehörige Zusätze macht. (Krat. 431 d 3—8).

Leicht erledigt Sokrates den Einwurf des Kratylos, dass jede lautliche Veränderung am Worte das Wort selbst ändere: es entstehe ein neues Wortgebilde. Wenn man jeden einzelnen Laut, nach den Regeln der Grammatik für jedes Wort bestimmt und dann etwas weglässt oder zusetzt oder umstellt, so verhält sich nach Kratylos die Sache nicht so, dass das Wort zwar geschrieben ist, aber nicht richtig, vielmehr ist es überhaupt nicht geschrieben, sondern auf der Stelle ist es ein anderes, wenn sich dergleichen mit ihm zugetragen hat. (Krat. 431 e 9—432 a 4). Sokrates zeigt, dass ein wichtiger Unterschied zwischen Quantität und Qualität besteht<sup>192</sup>). Die Quantität verlangt, dass man zu einer Zahl nichts hinzusetzen und von ihr nichts wegnehmen kann, ohne dass sofort eine andere Zahl entstände. Z. B. die Zehn oder jede beliebige andere Zahl, von der man etwas abzieht oder zu der man etwas hinzufügt, wird sofort eine andere. Die Quantität verlangt also ein Verhältnis vollständiger Gleichheit: jedes Mehr oder Minder ändert den Gegenstand, weist ihm ein anderes Sosein zu. Die Struktur der Qualität ist ganz anders: das Mehr oder Minder verändert nicht das Sosein des Gegenstandes, sondern nur seine Daseinsform. Bei einer Qualität folglich, sowie auch bei jeder Art von Bild dürfte die Richtigkeit nicht von der erwähnten Art sein, sondern im Gegenteil verbietet es sich da überhaupt alles wiederzugeben, was der abgebildete Gegenstand an sich ist, wenn es noch ein Bild sein soll: τοῦ δὲ ποιοῦ τινος καὶ συμπάσης εἰκόνης μὴ οὐχ αὕτη <ἧ> ἡ ὁρθότης, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον οὐδὲ τὸ παράπαν δέη πάντα ἀποδοῦναι οἷόν ἐστιν ᾧ εἰκάζει, εἰ μέλλει εἰκὼν εἶναι. (Krat. 432 b 1—4). Bild und Name drücken beide nur das Sosein des Daseienden in einem bestimmten qualitativen Verhältnisse aus. Nicht vollständige Gleichheit kann hier statthaben, sonst wäre der Gegenstand verdoppelt, sondern nur eine mehr oder weniger vollständige Ähnlichkeit. Kratylos und das Bild des Kratylos wären nicht zwei verschiedene Daseinsformen, wenn irgendein Gott nicht nur Farbe und Gestalt nachbildete wie die Maler, sondern auch das ganze Innere genau dem wirklichen Kratylos

angleichend darstellte, und alle Abstufungen der Weichheit und Wärme, Bewegung, Seele und Vernunft entsprechend wiedergäbe, sondern es wären zwei Kratylosse da. (Krat. 432 b 5 — c 5). Die daseienden Gegenstände würden also durch diese ihre Namen in eine lächerliche Lage geraten: „Alles nämlich würde sich verdoppeln, und keines von ihnen könnte sich darüber ausweisen, welches von beiden das Seiende selbst und welches der Name ist“: διττὰ γὰρ ἂν πού πάντα γένοιτο, καὶ οὐκ ἂν ἔχοι αὐτῶν εἰπεῖν <οὐδείς> οὐδέτερον ὁπότερόν ἐστι τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὄνομα. (Krat. 432 d 7—9).

Deshalb kann es sich bei der Nachahmung nur darum handeln, die eigentliche Struktur (τύπος) des Gegenstandes, von dem die Rede ist, wiederzugeben: καὶ μηδὲν ἥττον ὀνομάζεσθαι τὸ πρῶγμα καὶ λέγεσθαι, ἕως ἂν ὁ τύπος ἐνῇ τοῦ πράγματος περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ᾖ. (Krat. 432 e 5—7). Dann muss man aber auch dulden, dass Lautelemente zum Wort hinzutreten können, die eigentlich nicht hinzugehören, und damit wird ein weiterer Spielraum der subjektiven Willkür geboten. Um diese einigermassen auszuschalten oder wenigstens einzuschränken, muss Kratylos der Gewohnheit (ἔθος) und der Übereinkunft (συνθήκη) eine gewisse Rolle bei der Gestaltung der Sprache zugestehen. Denn die Kundgebung geschieht nicht nur durch ähnliche, sondern auch durch unähnliche Laute, deren Geltung eben auf Gewohnheit und Übereinkunft zurückzuführen ist: καὶ σοι γίγνεται ἡ ὁρθότης τοῦ ὀνόματος συνθήκη, ἐπειδὴ γε δηλοῖ καὶ τὰ ὅμοια καὶ τὰ ἀνόμοια γράμματα, ἔθους τε καὶ συνθήκης τυχόντα. (Krat. 435 a 7—10). Wenn nun jemand beim Forschen nach dem Seienden sich von den Wörtern leiten lässt, indem er eines jeden Wortes Sinn zu ergründen sucht, so kann er sich leicht täuschen. Welchen Zweck und welche Bedeutung haben dann noch überhaupt die Wörter?

Der Wortbildner bildete doch die Urwörter (τὰ πρῶτα ὀνόματα) in voller Kenntnis des Seins, das sie ausdrücken sollten: τὸν τρεφόμενον τὰ ὀνόματα ἀναγκαῖον ἐφησθαι εἶναι εἰδότα τίθεσθαι οἷς ἐτίθετο. (Krat. 438 a 2, 3). Aus welchen Wörtern hatte er das Sein erschaut, als er diese Urwörter bildete? Es gab doch keine anderen Urwörter, aus denen er diese Erkenntnis schöpfen konnte. Andererseits sollten nach Kratylos' Behauptung die Gegenstände (Sachverhalte) nur aus Wörtern erkannt werden, die man entweder erlernt, oder deren Struktur man selbst ergründet:

μαθεῖν δ' αὖ φαμεν τὰ πράγματα καὶ εὐρεῖν ἀδύνατον εἶναι ἄλλως ἢ τὰ ὀνόματα μαθόντας ἢ αὐτοὺς ἐξευρόντας οἷά ἐστι; (Krat. 438 b 1—3).

Offenbar muss man sich nach etwas anderem umsehen als nach Wörtern, was uns ohne Wörter den wahren Sachverhalt der einzelnen seienden Gegenstände (τὴν ἀλήθειαν τῶν ὄντων) offenbaren kann. (Krat. 438 d 5—8).

Das Seiende kann am natürlichsten und einleuchtendsten erstens durch ein Seiendes erfasst werden, falls beide in einem wesentlichen Verhältnis zueinander stehen, und zweitens durch sich selbst: δι' ἀλλήλων γε, εἴ πη συγγενῇ ἐστιν, καὶ αὐτὰ δ' αὐτῶν; (Krat. 438 e 7) <sup>193</sup>). Alles anders Geartete ist dem Seienden fremd, kann deshalb nicht in einem wesentlichen Verhältnis zu ihm stehen und es adäquat ausdrücken: τὸ γὰρ που ἕτερον ἐκείνων καὶ ἄλλοιον ἕτερον ἂν τι καὶ ἄλλοιον σημαῖνοι ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνα. (Krat. 438 e 8, 9). Deshalb vermitteln die Wörter keine unmittelbare Erkenntnis des Seienden, sondern bilden es nur ab und geben eine mittelbare Erkenntnis desselben. Die wahre Erkenntnis, die Erkenntnis des Soseins selbst, können wir nur erlangen, wenn wir es selbst schauen. Denn die wahre Erkenntnis versucht aus dem Sosein (dem wahren Sachverhalt) nicht nur das Sosein selbst an und für sich, sondern auch das Abbild desselben, ob es angemessen hergestellt worden ist, kennen zu lernen: εἰ οὖν ἔστι μὲν ὅτι μάλιστα δ' ὀνομάτων τὰ πράγματα μανθάνειν, ἔστι δὲ καὶ δ' αὐτῶν, ποτέρα ἂν εἴη καλλίων καὶ σαφεστέρα ἢ μάθησις; ἐκ τῆς εἰκόνος μανθάνειν αὐτὴν τε αὐτὴν εἰ καλῶς εἰκασται, καὶ τὴν ἀλήθειαν ἧς ἦν εἰκῶν, ἢ ἐκ τῆς ἀληθείας αὐτὴν τε αὐτὴν καὶ τὴν εἰκόνα αὐτῆς εἰ προεπόντως εἰργασται; Ἐκ τῆς ἀληθείας μοι δοκεῖ ἀνάγκη εἶναι. (Krat. 439 a 5 — b 3).

Das Abbild kann nur gewisse Daseinsformen des Soseins erfassen, während das Sosein in seinen wesentlichen Strukturen ihm verschlossen bleibt. Platon zeigt nun, dass es ein solches Sosein geben muss, und damit widerlegt er in endgültiger Weise die sich nur auf Herakleitos' Bewegungslehre stützende Sprachphilosophie.

Dieses Sosein zu erfassen ist immer Platons tiefstes Sehnen gewesen, das sich ihm hier wie ein ständiges Traumgebilde darstellt: ὁ ἔγωγε πολλάκις ὀνειρώττω. (Krat. 439 c 7). Darüber kann aber kein Zweifel herrschen, dass es ein solches Sosein mit bestimmter Struktur geben muss, ein Gutes selbst,

ein Schönes selbst und so hinsichtlich jeder Art von Seiendem: *πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἑκαστον τῶν ὄντων οὕτω, ἢ μή;* (Krat. 439 c 7 — d 1). Dieses Schöne selbst muss immer seine bestimmte Struktur haben, und nicht wie irgendein schönes Gesicht sich in fortwährender Veränderung befinden: *αὐτὸ τοίνυν ἐκείνο σκεψώμεθα, μὴ εἰ πρόσωπόν τι ἐστὶν καλὸν ἢ τι τῶν τοιούτων, καὶ δοκεῖ ταῦτα πάντα ῥεῖν · ἀλλ' αὐτό, φῶμεν, τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον ἀεὶ ἐστὶν οἷόν ἐστιν;* *Ἀνάγκη.* (Krat. 439 d 2—7). Wenn ein solches Sosein sich in beständigem Flusse befinden würde, so könnte man es weder selbst bestimmen, noch seine Daseinsformen angeben: *ἀρ' οὖν οἷόν τε προσειπεῖν αὐτὸ ὀρθῶς, εἰ ἀεὶ ὑπεξέρχεται, πρῶτον μὲν ὅτι ἐκείνὸ ἐστὶν, ἔπειτα ὅτι τοιοῦτον, ἢ ἀνάγκη ἅμα ἡμῶν λεγόντων ἄλλο αὐτὸ εὐθύς γίγνεσθαι καὶ ὑπεξίεναι καὶ μηκέτι οὕτως ἔχειν;* *Ἀνάγκη.* (Krat. 439 d 8—12). Das Sosein bleibt in seiner Struktur sich immer gleich, und ist immer dasselbe, denn wie sollte es sich verändern oder bewegen, da es doch niemals aus seiner eigenen Struktur heraustritt? *εἰ δὲ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχει καὶ τὸ αὐτό ἐστι, πῶς ἂν τοῦτό γε μεταβάλλοι ἢ κινῶιτο, μηδὲν ἐξιστάμενον τῆς αὐτοῦ ιδέας;* (Krat. 439 e 3—5).

Nur ein solches Sosein mit seiner bestimmten Struktur kann erkannt werden; das stets im Flusse Befindliche und sich Wechselnde kann von niemandem erkannt werden. Denn wenn man es erkennen will, nimmt es fortwährend andere „Daseinsformen“ an, deshalb ist es unmöglich zu erkennen, was für eine Struktur es hat und in welcher Daseinsform sie zutage tritt: *ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν γνωσθεῖη γε ὅπ' οὐδενός · ἅμα γάρ ἂν ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἄλλοιον γίγνοιτο, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθεῖη ἔτι ὁποῖόν γέ τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον · γνώσις δὲ δήπου οὐδεμία γιγνώσκει ὃ γιγνώσκει μηδαμῶς ἔχον.* (Krat. 439 e 7—440 a 4). Jede Erkenntnis kann also den Gegenstand der Erkenntnis nur in einer bestimmten Struktur erfassen, fehlt diese letztere, so gibt es überhaupt keine Erkenntnis. Schon die Möglichkeit der Erkenntnis setzt voraus, dass ein Sosein vorhanden ist. Die Erkenntnis, nicht mehr an ein Sosein gebunden, würde selbst nicht mehr Erkenntnis bleiben können. Das Erkennen selbst könnte dann nicht mehr seine eigene Struktur behalten, es würde in eine andere Struktur umschlagen, und wäre dann nicht mehr Erkenntnis. Dieses Umschlagen der Erkenntnis in Nicht-Erkentnis würde zur Folge haben, dass es weder einen Erkennen-

den noch einen Gegenstand der Erkenntnis geben kann: *εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ τοῦτο, ἡ γνώσις, τοῦ γνώσις εἶναι μὴ μεταπίπτει, μένοι τε ἂν αἰεὶ ἡ γνώσις, καὶ εἴη γνώσις. εἰ δὲ καὶ αὐτὸ τὸ εἶδος μεταπίπτει τῆς γνώσεως, ἅμα τ' ἂν μεταπίπτει εἰς ἄλλο εἶδος γνώσεως καὶ οὐκ ἂν εἴη γνώσις· εἰ δὲ αἰεὶ μεταπίπτει, αἰεὶ οὐκ ἂν εἴη γνώσις, καὶ ἐκ τούτου τοῦ λόγου οὕτε τὸ γνωσόμενον οὕτε τὸ γνωσθησόμενον ἂν εἴη.* (Krat. 440 a 7 — b 4). Sind aber das Erkennende und das zu Erkennende, sind Erkenntnis und Gegenstand der Erkenntnis uns gegeben, dann muss es auch das Schöne, das Gute und ein jegliches Seiende in seinem Sosein geben und können diese Strukturen nicht in einem ständigen Flusse der Bewegung sein: *εἰ δὲ ἔστι μὲν αἰεὶ τὸ γιγνώσκον, ἔστι δὲ τὸ γιγνωσκόμενον, ἔστι δὲ τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, ἔστι δὲ ἐν ἑαστον τῶν ὄντων, οὗ μοι φαίνεται ταῦτα ὅμοια ὄντα, ἃ νῦν ἡμεῖς λέγομεν, ὅσῃ οὐδὲν οὐδὲ φορεῖ.* (Krat. 440 b 4 — c 1). Wir haben durchaus kein Recht über das Seiende so zu urteilen, als ob es mit ihm so stünde wie mit zerbrechlicher Töpferware oder wie mit Menschen, welche an Katarrh leiden: *πάντα ὥσπερ κεράμια ῥεῖ, καὶ ἀτεχνῶς ὥσπερ οἱ κατάρρῳ νοσοῦντες ἀνθρώποι οὕτως οἶσθαι καὶ τὰ πράγματα διακεῖσθαι, ὑπὸ ῥεύματός τε καὶ κατάρρου πάντα [τὰ] χρήματα ἔχουσθαι.* (Krat. 440 c 7 — d 2).

Rein erkenntnistheoretisch fasst Natorp<sup>194)</sup> dieses „Schöne selbst“, „Gute selbst“ und so jedes Einzelne von dem was „ist“ auf, dieses „ist“ findet er im Urteil wieder als Prädikat. „Mögen die schönen Dinge immerhin in einem fortwährenden Fluss der Veränderung begriffen sein, aber es selbst das Schöne ist doch beständig so beschaffen, wie es ist.“ Etwas ist nur dann möglich als schön, gut usw. zu bezeichnen, wenn von ihm beständig ausgesagt werden kann:

1. dass es es ist, d. h. dass das Subjekt der Aussage ein identisches ist;

2. dass es ein solches und solches ist, d. h. dass der Sinn des Prädikats ein identischer ist.

Andernfalls würde es, indem wir es aussprechen, sogleich ein andres werden, es würde uns entschlüpfen und sich nicht mehr so verhalten. „Es wäre dann überhaupt die Aussage unmöglich, dass es (dies und dies Bestimmte) das und das (Bestimmte) ist, wenn es sich nie mit sich identisch verhielte. Verhält es sich aber identisch nur irgend eine Zeit, so erfährt es wenigstens für diese Zeit keinen Wechsel; und wenn es sich



etwa immer gleicherweise verhielte und identisch wäre, so würde es überhaupt keinen Wechsel oder Veränderung erleiden, nie aus seiner „Idee“ (identischen Bestimmtheit) heraustreten.“ Gäbe es keine beharrliche Bestimmung, so gäbe es auch keine Erkenntnis. „Denn indem man das Objekt erkennen wollte, würde es immerfort ein andres werden, also vermöchten wir es nie zu erkennen, wie beschaffen es eigentlich ist oder wie es sich mit ihm verhält.“ Mit grosser Konsequenz soll hier im Kratylos „aus der blossen Voraussetzung der Möglichkeit der Erkenntnis die Notwendigkeit, die begrifflichen Bestimmtheiten anzunehmen, gefolgert worden sein“. In dieser Ausführung soll „besonders deutlich der ursprüngliche und reine Sinn der Idee als des Inhalts der Prädikation als schön, als gut und so fort“ zutage treten. „Nichts andres kann wenigstens hier geargwöhnt werden hinter dem „es selbst das Schöne, das Gute, jedes von dem, was ist“, oder hinter der Behauptung: es ist das Schöne, das Gute, es ist ein jedes von dem, was ist, der Behauptung des Bestandes der Idee.“

Die von Platon verlangte beständige Struktur des Seienden verlegt Natorp in die identische Aussage des Subjekts und in den identischen Sinn des Prädikats. Damit will er das Sosein des Gegenstandes ausschalten. Kann es aber eine beharrliche Bestimmung geben, wenn es nichts gibt, was bestimmt werden soll? Platon sagt doch mit grosser Klarheit: wenn ein solches zu bestimmendes Sosein nicht vorhanden wäre, so könnte von einer Erkenntnis nicht mehr die Rede sein. Es könnte aber vielleicht eine Erkenntnis der Erkenntnis nachbleiben; eine solche scheint Natorp zu meinen, eine reine Erkenntnisform mit ihren immer identischen Strukturen. Aber selbst eine solche reine Erkenntnisform ist nach Platon ein Unding; sie kann ihre Struktur nur dann behalten, wenn es einen Gegenstand gibt, dessen Sosein sie auszudrücken versucht.

Gleichfalls rein erkenntnistheoretisch fasst das „Sein“ solcher Sachverhalte, wie das Gute oder Schöne, Hönigswald<sup>195</sup>) auf. Dieses Sein ist ihm ein „Gelten“. „Geltung aber ist die über jede zeitliche Begrenztheit hinausgreifende, genauer von zeitlicher Bestimmtheit unabhängige „Seinsform“ der Wahrheit. Ein noch so vergänglichcs Ding als so und so beschaffen bezeichnen, heisst allemal Wahrnehmungen nach Grundsätzen

ordnen, deren Sein „Geltung“ ist, heisst, es an der Geltung dieser Normen teilhaben lassen.“

Ein solches Gelten drückt sich in Urteilen aus, und deshalb ist zwischen Natörps und Hönigswalds Auffassung prinzipiell kein grosser Unterschied. Die Idee „als Funktion jedes möglichen Geltungswertes“ ist nach Hönigswald „die Bedingung des spezifischen Sinns wissenschaftlicher, ethischer, ästhetischer Urteile, einzeln sowohl, als auch in ihrer jeweiligen systematischen Gemeinschaft; so verstanden also die Bedingung ihrer „Möglichkeit“. Diese Bedingung und jener Sinn sind je nach der Norm der Geltungssphäre, um die es sich handelt, verschieden; als Ausdruck einer unweigerlichen Geltung von Normen überhaupt aber erfüllen sie doch in allen Fällen die gleiche Funktion“.

Diese erkenntnistheoretische Deutung des Soseins als eines Geltens ist jedenfalls eine Einschränkung desselben. Gewiss ist das Gelten eine Art des Seienden, ebenso wie das Sosein. Aber nicht alles Sosein ist ein Gelten, sondern nur ein solches Sosein, welches in Urteilen seinen Ausdruck findet. Beim Gelten geht vollständig der ontologische Sinn des Soseins verloren und es bleibt nur der erkenntnistheoretische Sinn nach, der, wie man ihn auch deuten wollte, doch immer an ein urteilendes Ich gebunden ist. Der Ausdruck „Gelten“ will doch nur besagen, dass es Urteile gibt, deren Sachverhalt, unabhängig von der Erfassung und vom subjektiven Denkkakt, a priori ist. Er enthält nichts von einem an und für sich Seienden, dessen Struktur unabhängig von jedem Gelten ist, und durch ihn nur unter gewissen Bedingungen ausgedrückt werden kann. Sehr klar tritt dieser Tatbestand bei Lotze zutage, der zuerst den Ausdruck „Geltung“ aufgebracht hat.

Lotze<sup>196)</sup> lehnt scharf folgende Deutung der platonischen Ideen ab: „Platon habe den Ideen, zu deren Bewusstsein er sich erhoben, ein Dasein, abgesondert von den Dingen, und doch, nach der Meinung derer, die ihn so verstanden, ähnlich dem Sein der Dinge, zugeschrieben“. Ein solches Dasein der Ideen könne sich nicht mit Platons Tiefsinn vertragen, und diese falsche Auffassung sei nur durch ein Missverstehen von Platons wirklichen Ansichten entstanden. Den Anlass zu einem so grossen Missverständnis habe die Unvollkommenheit der damaligen griechischen Sprache gegeben, welcher der ent-

sprechende Ausdruck fehlte. „Nichts sonst wollte Platon lehren, als was wir oben durchgingen: die Geltung von Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie an irgend einem Gegenstande der Aussenwelt, als dessen Art zu sein, sich bestätigen; die ewig sich selbst gleiche Bedeutung der Ideen, die immer sind, was sie sind, gleichviel ob es Dinge gibt, die durch Theilnahme an ihnen sie in dieser Aussenwelt zur Erscheinung bringen, oder ob es Geister gibt, welche ihnen, indem sie sie denken, die Wirklichkeit eines sich ereignenden Seelenzustandes geben. Aber der griechischen Sprache fehlte damals und noch später ein Ausdruck für diesen Begriff des Geltens, der kein Sein einschliesst; eben dieser des Seins trat allenthalben, sehr häufig unschädlich, hier verhängnisvoll an seine Stelle.“

Nicht hoch genug ist es anzuerkennen, dass Lotze der naiven Auffassung von einem raum-zeitlichen transzendenten Dasein der Ideen ein Ende macht und dadurch einer mehr philosophischen Wertung Platons den Weg bahnt. Diese dingliche Auffassung der Ideen führt, konsequent zu Ende gedacht, zu einer Zweiweltentheorie, die nur eine unnütze Verdoppelung der bestehenden Erfahrungswelt ist. Ihr Urheber ist unzweifelbar Aristoteles, nach dem Platon gelehrt hätte, neben den sinnlichen Dingen bestände eine andere Art von Seienden, die sogenannten Ideen, die vielen sinnlichen Dinge existierten neben diesen Ideen nur durch Theilnahme an denselben und hätten von ihnen ihren Namen: *οὕτως μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἶδεσιν.* (Arist. Metaph. A. 6, 987 b 7—10).

Aristoteles hat diese andere Art des Seienden nur als ein zweites raum-zeitliches Dasein aufgefasst, während Platon entschieden eine raumfreie und zeitlose Seinsart erschaut hat, deren Strukturen wohl das Dasein bestimmen, aber auch unabhängig von ihm ihr eigenes Sein haben.

Diese aristotelische Auffassung ist von dem grössten Einfluss gewesen und hat immer wieder Anhänger gefunden. Seit Lotzes vernichtender Kritik müsste eigentlich eine derartige Auffassung schon zu einer historischen Reminiszenz geworden sein, sie wurde aber noch lange Zeit von Zeller vertreten.

Neben der „Wirklichkeit des Seins“ gibt es also nach Lotze<sup>197)</sup> eine „Wirklichkeit der Geltung“. Neben den ver-

gänglichen Dingen gibt es eine Sphäre der Geltung, die sogenannte Ideenwelt, die unberührt von allem Wechsel und unabhängig von aller Zeit ihre Wirklichkeit im Gelten finden soll. „Wirklichkeit des Seins genießen die Ideen freilich nur in dem Augenblicke, in welchem sie, als Gegenstände oder Erzeugnisse eines eben geschehenden Vorstellens, Bestandtheile dieser veränderlichen Welt des Seins und Geschehens werden; aber wir alle sind überzeugt, in diesem Augenblicke, in welchem wir den Inhalt einer Wahrheit denken, ihn nicht erst geschaffen, sondern nur ihn anerkannt zu haben; auch als wir ihn nicht dachten, galt er und wird gelten, abgetrennt von allem Seienden, von den Dingen sowohl als von uns, und gleichviel, ob er je in der Wirklichkeit des Seins eine erscheinende Anwendung findet oder in der Wirklichkeit des Gedachtwerdens zum Gegenstand einer Erkenntniss wird; so denken wir alle von der Wahrheit, sobald wir sie suchen und suchend vielleicht ihre Unzugänglichkeit für jede wenigstens menschliche Erkenntniss beklagen; auch die niemals vorgestellte gilt nicht minder, als der kleine Theil von ihr, der in unsere Gedanken eingeht.“

Bei Lotze stehen sich Dasein und geltende Wahrheiten gegenüber, die geltenden Wahrheiten lösen sich von der veränderlichen Welt des Seins und Geschehens ab und bilden eine besondere irreale Sphäre der Geltung. Die sogenannte Ideenwelt darf aber nicht nur rein erkenntnistheoretisch aufgefasst werden, ihre idealen Strukturen haben nicht nur eine „Wirklichkeit des Geltens“. Denn trotz allem bleibt auch beim Gelten etwas von der Zweiweltentheorie nach. Sein und Gelten sind übereinander geschichtet, können sich nicht miteinander verflechten und in wesentliche Verbindungen treten.

Lask<sup>198)</sup> hat versucht alle Schwierigkeiten, die mit dem „Gelten“ verbunden sind, aufzuheben, aber seine scharfe Analyse deckt dieselben noch mehr auf. Seine Untersuchung zeigt, dass das Gelten nicht ins ontische Gebiet fällt, sondern „selbst bereits Kategorie und zwar Kategorie wie von allem Unsinnlichen, so Kategorie der Kategorie ist. Dass das Geltende oder das, was gilt, und das Gelten selbst voneinander in dem Abstand stehen, der zwischen blossem Kategorienmaterial und Kategorie besteht“. Das Gelten verhält sich zum Sein so, „dass es von ihm, dem Geltenden, als seine kategoriale Besiegelung prädicierbar ist“. Wenn man aber unter „Gelten“ „nicht das blosse

kategoriale Gelten, sondern den Geltungsgegenstand versteht“, dann verhält es sich „zum Sein wie der Gegenstand zum blossen Gegenstandsmaterial, und dieses Material „des Geltens“, „der Norm“ usw. fällt mit dem Sein zusammen. Das bloss kategoriale Epitheton „Gelten“ dagegen tritt als etwas Neues, nämlich als kategoriale Form, zu der ihr Material bildenden, also von ihr verschiedenen kategorialen Form „Sein“ hinzu“. Das Sein wird nur „als geltendes erkannt, das heisst, es wird erkannt, dass von ihm die von ihm also unterschiedene Kategorie Gelten zu präzisieren ist“. Das Sein bleibt unbeanstandet bestehen, ohne dass etwas anderes an seine Stelle eingesetzt würde. Bloss seine „metalogische Verkappung“ soll aufgehoben werden, d. h. „aber eben soviel, dass das als Sein stehen bleibende und von nichts anderem abhängig gemachte Sein als vorbehaltlos zusammenfallend mit logisch nackter logischer Form und als stehend im Gelten erkannt wird“.

Lask glaubt sich dadurch nicht „einer Vermengung des Seins- mit dem Geltungsgegenstand, des Ontischen mit dem Logischen, des Ontologischen mit dem Logologischen schuldig zu machen“. Denn „die Kluft zwischen Seinsgebiet und Geltungsgebiet, zwischen Seiendem und Geltendem, zwischen Sein und Gelten“ wird nicht angetastet, vielmehr auf jede Weise befestigt und verteidigt. „Das Sein wird lediglich mit einem Geltenden, also die Form des Seinsgegenstandes mit einem Material des Geltungsgegenstandes, somit das Sein keineswegs mit dem Gelten, wohl aber mit einem Etwas, was da gilt, mit dem, dem Gelten zukommt, identifiziert.“

Erkenntnistheoretisch erhalten wir folgende Gliederung. Das sinnliche Seinsgebiet, das Reich des das sinnliche Material einschliessenden Sinnes bildet die untere Schicht. Darüber baut sich als höhere Schicht ein theoretischer Sinn auf, der sich aus der untersten Form als Material und aus der „diese betreffenden kategorialen Form“ zusammensetzt. Wir hätten dann „einen Aufbau von zwei Stockwerken, bei dem das Dach des unteren Stockwerkes (die Form „Sein“) zugleich (als das Formmaterial der Kategorie Gelten) den Boden des oberen abgibt“.

Seinsgebiet und Wahrheit sind folglich keine blosser Verdoppelung, wenn „unter Seinsgebiet das untere Stockwerk theoretischen Sinnes, unter Wahrheit dagegen schon der Aufbau der beiden Stockwerke gemeint wird“.

Die Wahrheit schliesst zwar „das ganze Seinsgebiet ein, enthält aber überdies noch einmal eine umschliessende Wahrheitsform“. Man darf nach Lask nicht schlechtweg von zwei Reichen sprechen, vielmehr tritt dasselbe Reich „auf der andern Seite wieder auf, bloss noch einmal in Wahrheitsform stehend“. Das Sosein verliert dadurch auch bei Lask jede ontische Selbständigkeit, es erscheint sogar im Grunde genommen, wenn nicht als eine Verdoppelung, so doch als ein Epiphänomenon des Daseins. Als oberes Stockwerk ruht das Sosein gänzlich auf dem Dasein und ist von ihm vollständig abhängig.

Nicolai Hartmann<sup>199)</sup> gibt dem Sosein seine Selbständigkeit wieder zurück. Beide Seinssphären sind wohl miteinander verbunden, behalten aber trotzdem ihr eigenes Ansichsein. Das Sosein, von ihm als ideales Sein bezeichnet, ist von dem Dasein, dem realen Sein, gerade im Sein ein generell verschiedenes. „Ideales Sein entbehrt der Zeitlichkeit, Wirklichkeit, Erfahrbarkeit, es hat nie den Charakter des Einzelfalles, ist streng beharrend, „immer seiend“ und nur a priori erfassbar.“ Reales Sein dagegen ist „raumheitlich, individuell einzig, hat Wirklichkeit und die spezifische Einbettung des Wirklichen in den einen universalen Daseinszusammenhang, hat in diesem sein unaufhaltbares Entstehen und Vergehen, und sofern es erlebt wird, empirische Gegebenheit“. Dieses reale Sein ist a priori und a posteriori erfassbar. Denn auch vom realen Sein gibt es eine apriorische Erkenntnis, aber nur insofern „in aller real-apriorischen Erkenntnis ideal-apriorische Erkenntnis schon enthalten ist. Analysiert man die erstere auf Elemente der letzteren hin, so findet man diese meist als die in jener bereits steckenden allgemeineren Voraussetzungen vor. Dieses gnoseologische Verhältnis wurzelt in einem ontologischen, einem Ineinanderstecken idealer und realer Seinsstrukturen“. Die idealen Seinsstrukturen lassen sich immer aus den realen rein herausheben, diese aber sind umgekehrt niemals von jenen abzulösen. „Das reale Sein ist durchdrungen von idealem, und nur an den Grenzen des Erkennbaren lässt sich ein Auseinanderklaffen vermuten.“ Das ideale Sein ist auf keinen Fall bloss ein „Irreales“ und damit „eine Art depotenzierten Seins“, ein gleichsam Schwebendes, Ungewisses, dessen Seinscharakter nicht voll zu nehmen ist. Diese irrtümliche Auffassung ist entstanden „durch die sonderbare unmittelbare und gleichsam „innere“ Ge-

gegebenheit, mit der die idealen Gebilde auftreten, ihre eigentümliche Nahstellung zum Bewusstsein, die unwillkürlich den Schein der Immanenz, d. h. den Schein einer Zugehörigkeit zum Bewusstsein, hervorruft. Es scheint, als brauchte das Subjekt sich nur auf sich selbst zu „besinnen“, um diese Gebilde „in sich“ zu finden. Seit Platon, der darüber freilich das Ansichsein der „Ideen“ nicht vergass, ist dieses Bild des „In sich Findens“ oder „Aus sich Heraufholens“ oft wiederholt worden“. Ebenso ist es falsch, „das ideale Sein dem zu vergleichen, was die Phänomenologie den „intentionalen Gegenstand“ nennt. Dieser ist nicht gnoseologisch transzendent, hat keine Unabhängigkeit vom Intentionsakt, beruht ganz auf ihm. Der ideale Gegenstand aber ist durchaus „an sich“ und besteht unabhängig von aller Intention. Sofern er erkannt wird, richtet sich freilich die Intention auch auf ihn; aber damit wird nicht er zum bloss „intentionalen“ Gegenstande depotenziert, sondern umgekehrt die Intention zum transzendenten Akt potenziert“.

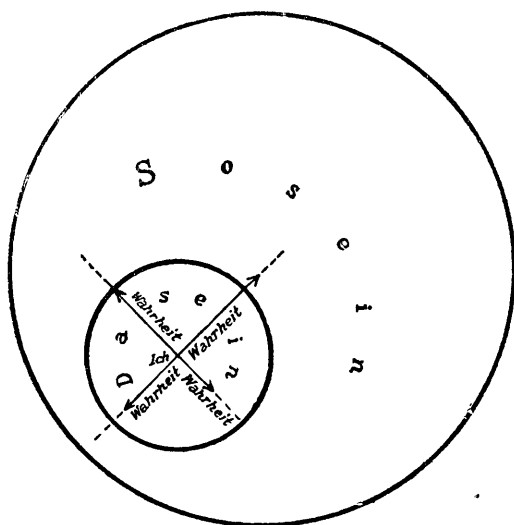
Die weitere Zerlegung des idealen Seins in einzelne Schichten ist nach Hartmann nur erkenntnistheoretisch möglich<sup>200</sup>). Ob dieser erkenntnistheoretischen Gegebenheit auch ein Unterschied der Scheinsweise entspricht, kann vom Erkenntnisproblem aus nicht entschieden werden. Für Platons Suchen nach einer Grundlegung ist nur die ontologische Problemstellung von Wichtigkeit. Denn Hartmann kommt wieder auf die alte platonische Auffassung zurück, die allein fähig ist aller Philosophie eine Grundlegung zu geben.

Das Sosein wird frei von der einseitigen erkenntnistheoretischen Betrachtungsweise, die notwendigerweise zu einer Zweiweltentheorie führen muss. Sosein und Dasein, ideales und reales Sein, sind nicht mehr übereinander geschichtet, sondern können sich miteinander verflechten und in wesentliche Verbindungen treten. Dieses Miteinander-in-Verbindung-Treten der beiden Seinssphären kann nur dann erfolgen, wenn zwischen ihnen ontische Bindungen vorhanden sind.

Das Sein als solches zerfällt dann in zwei Reiche: in ein daseiendes Reich mit seinen Wirklichkeitsformen Raum und Zeit und in ein soseiendes mit seinen ewigen Strukturen. Beide Reiche sind wesentlich miteinander verbunden, decken sich aber nicht. Im Dasein treten wohl Soseinsformen als es bestimmende Strukturen auf, die dem Daseienden erst

Sinn geben, aber es gibt auch Soseinsstrukturen, wie z. B. gewisse mathematische Gebilde, die sich nie im Dasein realisieren lassen. Die Kategorie Wahrheit ist aber schon mit einem erkennenden Ich verbunden. Wahr ist ein Sosein, wenn ein erkennendes Ich es in seiner Struktur erfasst oder seine wesentlichen Verflechtungen mit dem Dasein bestimmt. An und für sich ist ein Sosein frei von jeglicher Bestimmung, also weder falsch noch wahr. Die geltenden Wahrheiten könnten also höchstens ein drittes Reich bilden, das durch Erfassen von soseienden Strukturen entsteht und dessen Sinn und Selbständigkeit immer vom Sosein aus bestimmt werden wird.

Folgende Zeichnung möge das Gesagte veranschaulichen.



Die verschiedene Länge der Pfeile deutet die Verschiebbarkeit der Grenzen des Wahrheitsgebietes an.

Im Kratylos spricht Platon nur von einem solchen Sosein. Eine Erkenntnis ist nur möglich, wenn es ein „Gutes selbst“, ein „Schönes selbst“ und derartige ähnliche Strukturen von allem Daseienden gibt. Diese Strukturen bilden ein eigenes gegenständliches Reich im Seienden, das Reich des Soseienden, dessen wesentliche Strukturen an und für sich geschaut werden, wenn die Erkenntnis sich auf dieselben richtet. Platon ist es nicht leicht geworden, zu diesem Standpunkte zu kommen. Hier im Kratylos ist er noch kein ganz Fertiger, mehr ein



noch Suchender, der Sokrates sagen lässt: „Vielleicht nun, mein Kratylos, verhält es sich so in Wirklichkeit, vielleicht aber auch nicht. Es gilt also wacker und tüchtig zu prüfen und nicht leichthin etwas gelten zu lassen“: ἴσως μὲν οὖν δὴ, ὃ Κρατύλε, οὕτως ἔχει, ἴσως δὲ καὶ οὐ· σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἀνδρείως τε καὶ εὖ, καὶ μὴ ῥαδίως ἀποδέχεσθαι. . . . (Krat. 440 d 2—5).

Der Kratylos, der anfangs nur sprachphilosophisch zu sein schien, hat uns tiefe Einblicke in Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie geboten und sogar gestattet, sichere Schlüsse auf die zukünftige Gestaltung dieser Grundlegung zu ziehen. Der Anteil der Sprache an diesem Suchen war recht gering, höchstens nur von einer sekundären Bedeutung: erstens da die Sprache mit ihren Lautgesetzen ganz im Daseienden verbleibt; zweitens da das Sosein nur dann in Wörtern einen Ausdruck finden kann, wenn ein Schauen desselben vor sich gegangen ist; und drittens da Wörter als mehr oder weniger konventionelle Lautgebilde, nie in adäquater Weise das Sosein wiedergeben können.

### III.

#### **Ergebnisse dieses Suchens.**

Das sokratische Suchen richtete sich auf das Was der Gegenstände, d. h. das Sinnen und Trachten des Sokrates zielte auf das Erfassen des Soseins der Gegenstände hin. Dieses Sosein gelang es Sokrates nicht näher zu bestimmen, eines war ihm aber klar geworden: dass es von dem in beständigem Flusse befindlichen Dasein grundverschieden sei. Das empirische Sein mit allen seinen wechselnden daseienden Erscheinungsformen diente Sokrates nur als Ausgangspunkt seines Suchens. Immer wieder hat er seine Schüler darauf hingewiesen, wie man beim Suchen auf das immer gleich bleibende Sosein der daseienden Gegenstände sein Augenmerk richten müsse, nicht aber auf die raumzeitliche, vergängliche Erscheinungsform des zu suchenden Soseins. Bei seinem rastlosen Suchen nach dem Was der Gegenstände schwebte Sokrates eine bestimmte Gegenständlichkeit des Wissens vor, die den wahren Inhalt des Wissens ausdrücken sollte. Das Sosein der Gegenstände tritt als ein vom Denken intendierter objektiver Sachverhalt auf, und ist dadurch als solcher scharf vom Denkakte unterschieden. Der Gegenstand des Denkens löst sich vom denkenden Ich ab und stellt sich ihm in seiner ganzen Objektivität gegenüber; das Was der Dinge wird zum Gegenstand und will be-griffen werden. Die grosse Tat des Sokrates besteht darin, dass er den Gegenstand des Denkens vom Denkakte unterscheidet. Der Gegenstand des Denkens erlangt eine gewisse Unabhängigkeit und Selbständigkeit: er ist unabhängig davon, ob man ihn denkt oder nicht, und es ist ganz irrelevant, wer ihn in einem Denkakte erfasst und wann und wo. Dieser „intentionale Gegenstand“ löst sich schon von allen raumzeitlichen Bindungen, könnte aber sehr leicht als ein Gedankending aufgefasst werden, denn das

mit sich selbst nach den Gesetzen der Logik übereinstimmende widerspruchlose, d. h. also richtige Denken muss auch mit seinem Gedankending als seinem „intentionalen“ Gegenstand übereinstimmen, enthält aber in sich noch nicht notwendig das das Seiende erfassende, wahre Denken<sup>201</sup>). Schon bei Sokrates erweist es sich, dass dieser intentionale Gegenstand kein Gedankending ist, das nur eine logische Allgemeingültigkeit hat. Der berühmte Satz des Sokrates „Tugend ist Wissen“ lässt keine andere Deutung zu. Wenn alle intentionalen Gegenstände Gedankendinge sind, dann muss auch alles Ethische als Gegenstand des Denkens zum Gedankending werden und ein logisches Gebilde sein. Solche Erwägungen werden aber hinfällig, wenn man bedenkt, dass das Ethische bei Sokrates nicht nur eine gewisse Selbständigkeit in bezug auf das Denken hat. Es ist nicht bloss intentionaler Gegenstand, der sich vom Denkakthe losgelöst hat, sondern hat eine für sich seiende Gegenständlichkeit. Es kann im Denken erfasst werden und zwingt dann das es erfassende Ich mit eiserner Notwendigkeit, dem Inhalte dieses Ethischen gemäss zu handeln. Sokrates behauptet wohl auch nicht, dass der Inhalt jeglichen Denkens etwas Ethisches sein müsse, er untersucht nur nicht jeden Inhalt, beschränkt sein Suchen nur auf solche Seinsstrukturen, die ein ethisches Sosein ausdrücken. Wäre die Tugend nur ein Gedankending, dann würde sie mit ziemlicher Leichtigkeit im diskursiven Denkakthe erfasst werden. Wir haben aber gesehen, mit welchen unüberwindlichen Schwierigkeiten Sokrates zu kämpfen hatte, um den Gegenstand des Erkennens einzusehen. Sein Suchen erwies sich immer als ergebnislos, als theoretisches Resultat ergab sich jedesmal nur „ein Wissen des Nichtwissens“<sup>202</sup>).

Das allgemeine Ziel des Suchens stand für Sokrates fest. Das eigentliche Sein, das Sosein der Gegenstände sollte erfasst werden. Dieses Sosein der Gegenstände ist in seinem Sein ganz unabhängig von dem empirischen Dasein, während das empirische Dasein nur durch ein solches Sosein verstanden wird. Besonders das tägliche Verhalten der Menschen erhält nur Sinn und Bedeutung, wenn es durch ethische Soseinssphären erklärt werden kann, deren Strukturen im daseienden ethischen Gebaren zutage treten. Man müsste nur Wege und Mittel ausfindig machen, um solche Strukturen offenbar zu machen. Diese Aufgabe hinterliess Sokrates als Vermächtnis seinen Schülern, und

Platon hat sein ganzes langes Leben in heissem Bemühen um die endgültige Lösung dieser Aufgabe gekämpft.

Sokrates' Suchen beschränkte sich auf das Ehtische. Darin ist Platon dem Lehrer anfangs durchaus treu geblieben. Und ebenso wie Sokrates hat Platon im diskursiven Denken das Sosein der Gegenstände zu erfassen versucht.

Schon im *Laches* machte Platon einen scharfen Unterschied zwischen Ziel und Mittel des Suchens. Beim Suchen müssen wir nach einem Ziel ausspähen. Die Tätigkeit des Suchens muss von einem Ich ausgeübt werden, das sich, mit den entsprechenden Erkenntnismitteln versehen, an seine Aufgabe macht. Aber um nach einem Ziel auszuspähen, muss das Ich zum mindesten das Ziel vor Augen haben, und um ein Kriterium dafür zu haben, wodurch sich dieses Sosein von einem anderen unterscheidet, muss das Ich es erfasst haben, oder, wie Platon hier im *Laches* sagt, das Ich muss wissen, wem das Sosein sich beigesellt hat.

Aus der Natur des Suchens ergibt sich, dass der Gegenstand des Suchens dem erkennenden Ich transzendent sein muss. Dem ausspähenden Ich ist das Dasein nur ein Mittel, um das Seiende als solches in seiner Struktur zu erfassen. Wir erblicken das Seiende zuerst als ein Daseiendes, um es dann später frei von allen daseienden Formen, als ein Soseiendes zu erschauen. Bei diesem Erfassen des Soseins der Gegenstände treten zwei formale Forderungen des Wissens zutage: als erste, das Schauen des Soseins, und als zweite, das Dabeisein des Soseins. Das Schauen erfasst das „Was“ der Gegenstände, führt uns zum Be-greifen derselben. Wir begreifen die Gegenstände, wenn wir ihr Sosein in den daseienden Formen erschauen. Nur das Dabeisein des Soseins kann dieses Schauen bewirken. Nur dann wird das Wissen zu einem wirklichen Verstehen, wenn das Sosein im Dasein erfasst wird, die soseienden Strukturen als daseiende eingesehen werden.

Im *Charmides* findet sich eine weitere Unterscheidung. Das Erfassen des Soseins und das Verhältnis zwischen Erkenntnis und Sosein wird näher bestimmt. Man kann nur dann ein Sosein erfassen, wenn es bei einem dabei ist. Dieses Dabeisein des Soseins, oder, wie gleich darauf gesagt wird, sein Darinsein, muss ein leibhaftiges Anschauen, eine *Aisthesis* des Soseins hervorrufen. Das erkennende Ich tritt also in ein ganz bestimmtes Verhältnis

zum Sosein. Das Sosein muss von ihm erschaut werden, ähnlich wie es bei der sinnlichen Wahrnehmung der Fall ist. Platon gebraucht hier vielleicht mit Absicht den Ausdruck *Aisthesis*, der eigentlich sinnliche Wahrnehmung bedeutet. Wie bei der sinnlichen Wahrnehmung der Gegenstand leibhaftig gegeben sein muss, so muss auch das Sosein, damit es erfasst werden kann, leibhaftig gegeben sein, oder, wie Platon hier sagt, es muss dabei sein (*παρῆστί*) oder es muss in dem darin sein (*ἐνεστί*), bei dem die Erkenntnis eines solchen Soseins zustande kommt. Damit will Platon ausdrücken, dass beim Erkenntnisakte das erkennende Ich und der zu erkennende Gegenstand in einer solchen wesentlichen Bindung zueinander stehen müssen, dass das Sosein geschaut werden kann. Dieses Schauen des Gegenstandes in seiner unmittelbaren Gegebenheit kann nur zum Erfassen des Soseins hinführen. Platon bezeichnet es noch nicht näher, sondern deutet es nur an als ein Dabeisein des zu Schauenden bei dem das Schauen ausübenden Ich.

Das begriffliche Bestimmen gilt nur als sekundärer Faktor: erst muss ein Schauen des Soseins stattgefunden haben und dann kann von diesem Sosein ein Begriff entstehen. Eine reine Erkenntnis, die ein formales Prinzip des Wissens darstellt, lehnt Platon ab. Jede Erkenntnis muss einen Sachverhalt ausdrücken, und ein Sosein enthalten. Nicht die Form der Erkenntnis bestimmt das Sosein, sondern dasselbe ist ein an und für sich Seiendes, welches nur im Erkenntnisakte zu einem immanenten Seienden, für ein Ich Daseienden wird. Ein formales Wissensprinzip kann nie und nimmer eine Grundlegung der Philosophie abgeben; sondern nur eine das Sosein der Gegenstände erfassende Erkenntnis.

Platon hat nun in grossen Umrissen seine Aufgabe festgelegt, die ihn zu einer Grundlegung aller Philosophie hinführen soll. Nun beginnt er zur Verwirklichung dieses Programms zu schreiten. Zwei Probleme sind es, die er vor allem lösen muss, um überhaupt seinem Ziele näher zu kommen. Er muss erstens die Struktur des Soseins aufdecken und zweitens die Erkenntnisfunktion des Schauens näher bestimmen. Platon versucht, dieser Probleme Herr zu werden, indem er zuerst das Sosein einer Deskription zu unterziehen versucht. Wir moderne Menschen würden vielleicht in unserer mehr erkenntnistheoretischen Einstellung wohl umgekehrt zu verfahren suchen, kämen

aber dadurch leicht in unlösliche Schwierigkeiten. Denn wie Platon richtig andeutet, bestimmt das Sein das Erkennen, nicht aber das Erkennen das Sein.

Im Euthyphron wird das Sosein als ein gestaltartiges Gebilde (*idéa* und *εἶδος*) bezeichnet, dessen Struktur ganz unabhängig von der Willkür der Götter und Menschen ist. Diese Seinsstrukturen stehen untereinander in wesentlichen Zusammenhängen und können unmöglich, ohne dass dem Sinn Gewalt angetan wird, als Begriffe aufgefasst werden. Als solche wären diese Strukturen Gedankengebilde und müssten sich im diskursiven Denken aufweisen lassen. Alles Sosein würde dann zu einem immanenten Sein werden. Denn Begriffe sind immer an ein daseiendes denkendes Ich gebunden, haben folglich nur ein immanentes Sein. Diese Strukturen unterliegen aber nur mittelbar begrifflichen Bestimmungen. Sie müssen erst unmittelbar in einem ganz besonderen Erkenntnisprozeß, in einer Schau, erfasst werden, um erst dann einer begrifflichen Analyse unterzogen zu werden.

Alle Erkenntnis muss sich also auf ein Sosein beziehen. Eine Erkenntnis, die kein Sosein erfasst, ist überhaupt keine Erkenntnis. Es gibt also nur wahre Erkenntnis. Diese für Platon grundlegende Wahrheit wird ihm bald zu einem Axiom seines Suchens. Aus den schwierigen Gedankengängen des Charmides erwies sich, dass ein solches Sosein ein von der Erkenntnis unabhängiges Sein an und für sich hat und nicht mit Erkenntnis zusammenfallen kann. Wenn aber Erkenntnis und Gegenstand der Erkenntnis dasselbe sind, wie es die Neukantianer annehmen und auch in Platon hineinzudeuten versuchen, so verflüchtigt sich der Gegenstand der Erkenntnis zu einer blossen „Form der Gesetzlichkeit“, die höchstens ein Haben des Wissens (*ὅτι οἶδεν καὶ ὅτι οὐκ οἶδεν*) feststellen könnte, nie aber Auskunft über die Struktur der Gegenstände (*ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν*) erteilen könnte. Ein solches formales Prinzip, ein Wissen des Wissens, lehnt Platon im Charmides auf das entschiedenste ab. Jede Erkenntnis enthält ein bestimmtes Sosein, drückt einen bestimmten Sachverhalt aus.

Wenn sich alle Erkenntnis auf ein Sosein beziehen muss, so sind Sosein und Dasein nicht dasselbe. Aus dieser Feststellung entspringen zwei tiefeinschneidende Probleme. Erstens, die Bindungen zwischen beiden Sphären müssen näher bestimmt

werden, und zweitens, die dem Sosein adäquate Erkenntnisfunktion muss aufgewiesen werden. Platons Suchen und Ringen ist von nun an fast ausschliesslich auf die Klärung dieser Probleme gerichtet. Schon im *Hippias maior* zeigte das „Schöne“ eine bestimmte Struktur, die ganz unabhängig davon ist, ob es uns schön erscheint oder nicht. Jedes Sosein kann sich nur in einem bestimmten Dasein verwirklichen, welches dadurch eine bestimmte Struktur zum Ausdruck bringt. Das Schöne kann ein Ding wohl schön sein, es aber nicht schön scheinen lassen, denn Schönsein und Schönscheinen sind ihrem Sosein nach verschieden, weil Sein und Schein grundverschiedene Strukturen sind. Nicht alle Strukturen sind voneinander streng abgeschlossen, einige können in bestimmte Verhältnisse zueinander treten wie z. B. das Schöne und das Gute. Beide stehen zueinander in einem wesentlichen Verhältnisse, das Platon hier nur ganz allgemein andeutet, auf die Bindung zwischen Vater und Sohn hinweisend. Denn alles Sein bildet nicht, wie Parmenides es annahm, eine einzige kompakte Masse, sondern in ihm walten grosse und durchgängige Strukturzusammenhänge, die erforscht werden müssen.

Das Schöne, das Gute und alle anderen Werte sind an und für sich liebenswert und bilden bestimmte Strukturen im Sein. Verstehen können wir sie aber, wie der *Lysis* zeigt, nur wenn es uns gelingt, ihre Struktur zu erfassen, das sie gestaltende Sosein zu erkennen. Platon kann dieses Sosein nicht mit den bisherigen Erkenntnismitteln erfassen. Besonders dem begrifflichen Denken stellten sich unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Aber aus diesem scheinbar ergebnislosen und sich oft in Nebensächlichkeiten verlierenden Suchen schält sich wiederum eine neue Wahrheit heraus, die als Richtschnur im ferneren Suchen dient. Wir können nur nach etwas suchen, womit wir wesensverwandt sind, dessen Struktur irgendwie mit unserer Seinsverfassung verknüpft ist.

Durch diese Wahrheit bindet Platon das erkennende Ich unlöslich an das zu erkennende Sein, und bettet das Ich als ein Seiendes in seiende Strukturen ein. Das Sein als solches wird aber damit nicht zu einem nur für das erkennende Ich daseienden, sondern behält unabhängig von ihm seine Strukturen. Diese allgemeinen Strukturen der Gegenstände, die sich im Sosein der Gegenstände darbieten, erweisen sich in ihren wesentlichen For-

men als dieselben, einerlei ob es sich um Gegenstände aus dem ethisch-praktischen Gebiete oder um solche aus dem theoretisch-naturphilosophischen Gebiete handelt. Im Gorgias fand Platon, dass alles Gegenständliche eine allgemeine Struktur zeigt, von ihm hier als Arete bezeichnet, die allen Gegenständen immanent sein muss. Das Sein der einzelnen Gegenstände wird ausschliesslich von dieser allgemeinen Struktur bestimmt, die sich mit dem einzelnen Daseienden zu einem gegliederten Ganzen verbindet. Das Erfassen dieser Strukturen ist, wie wir im Protagoras sahen, keine begriffliche Prädikation. Denn die transzendente Erkenntnis dringt nicht in das Sosein der Dinge ein, sondern die Gegenstände bleiben ihr ewig verschlossen, sie bleiben nur „an sich“ da. Deshalb schafft sich diese Erkenntnis ein anderes Reich der Erscheinungen, über die sie herrschen kann als über ihre eigenen Kreaturen. Platon dagegen erstrebt eine Erkenntnis der Gegenstände, die denselben ihre Transzendenz nicht raubt. Die Gegenstände müssen, trotzdem im Erkenntnisakte das Ich sich ihrer bemächtigt, ihre selbständige Struktur (*ἰδιος παρνοσία*) behalten. Dieses kann nur dann geschehen, wenn das Ich auf den Gegenstand hinschauend sein Sosein zu erfassen sucht. Dieses Schauen, von uns auch als eidetisches Schauen bezeichnet, ist ein unmittelbares Erfassen des Soseins, ohne dass damit die Transzendenz aufgehoben wird. Eine solche Soseinsschau stellt der Mythos dar, in dem Platon sich die tiefsten Wurzeln des Seienden offenbaren. Die erkenntnistheoretische Begründung dieser Soseinsschau bietet die Anamneselehre. Die Seele kann das Sosein nur schauen, wenn sie in ihrer Struktur dieselbe Gliederung zeigt wie das zu erkennende Sein. Nur dann erschliesst sich im Schauen unmittelbar das Sosein der Gegenstände in wesensgesetzlichen Formen. Als fast unlösbares Problem bleibt bestehen, wie sich diese Strukturen zu den einzelnen daseienden Gegenständen verhalten. Platon will nicht den Zusammenhang mit der Wirklichkeit verlieren. Das Dasein soll durch das Sosein erklärt werden. Alle Strukturanalysen sind ihm nur vorläufige Arbeitsmethoden, und ihr Wert hängt davon ab, inwieweit sie das gesamte Seinsgebiet zu erfassen vermögen.

Dadurch erklären sich die vielen Aporien, die sich der Lösung dieser Probleme entgegenstellen. Insbesondere die Bindung von Sosein und Dasein verschlingt sich oft zu einem



unlösbarer Knoten und findet ihre vorläufige Erledigung im *Kratylos*.

Die sprachphilosophischen Untersuchungen führten Platon zu folgenswerthen Ergebnissen. Jegliches Abbilden, darunter auch das in Laute gegliederte Sprechen, kann im besten Fall nur gewisse Daseinsformen wiedergeben. Das Sosein selbst in seinen wesentlichen Strukturen bleibt ihm verschlossen. Besonders die Sprache als etwas dem Werden und Fliessen Unterworfenes kann nur unter gewissen Voraussetzungen das Sosein wiedergeben. Zugleich lehnt Platon hier nochmals jede erkenntnistheoretische Deutung des Soseins ab, die nur zu einer Einschränkung desselben führen kann, nie aber es in seinem vollen Sein aufschliesst.

Dasein und Sosein dürfen sich nicht als feindliche Mächte gegenüberstehen, sonst gäbe es überhaupt keine Erkenntnis, sondern beide Sphären müssen die mannigfaltigsten Verflechtungen miteinander eingehen. Die Sphäre des Soseins, das sogenannte ideale Sein, überragt freilich an Umfang die Sphäre des Daseins, des sogenannten realen Seins, denn nicht alles Sosein findet einen raumzeitlichen Ausdruck. Beide Sphären sind an sich verbunden. Durch das diskursive Denken werden diese Sphären getrennt. Wenn ein daseiendes Ich in der Sphäre des Daseins ein soseiendes gegenständliches Reich erschaut, dann offenbart sich uns diese Verbundenheit und in ihr die Wahrheit<sup>203</sup>.

---

# Anmerkungen.

## Einleitung. Platon und die Gegenwart.

S. 1. <sup>1)</sup> Gustav Teichmüller, Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr. Breslau I 1881, II 1884.

Teichmüller, der vielleicht etwas zu weit geht im Aufspüren von vermeintlichen Gegnern Platons, hat wohl recht, wenn er Bd. II S. II behauptet: „Die Schwierigkeit besteht jetzt aber doch nicht bloss in der Mühe des Einsammelns und in dem Aufwand von Zeit, das Gefundene zu reinigen und gehörig zu beschreiben, sondern es bedarf immer, wenn man mit Plato zu thun hat, einer hohen Gesinnung, eines philosophischen Geistes und einer Methode mit feinfühligem Reagieren“.

S. 1. <sup>2)</sup> Übersetzung von Ernst Howald, Die Briefe Platons. Zürich 1923. S. 91.

S. 2. <sup>3)</sup> Heinrich von Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Göttingen 1862—1875.

Karl Gronau, Platons Ideenlehre im Wandel der Zeit. Braunschweig 1929. Gronau's Buch ist gedacht nicht nur als Einführung in die Lektüre Platons, sondern soll zugleich den Nachweis erbringen für „die gewaltigen Einwirkungen seiner Ideenlehre, seiner Kosmologie, Psychologie und Ethik auf die abendländische Kultur. Eine solche Herausarbeitung des Einflusses Platons kommt aber in Wirklichkeit einer Geschichte des abendländischen Idealismus nahe“. (S. 6). Platons Einwirkungen sind dem Zwecke des Buches gemäss übersichtlich und genügend vollständig ausgeführt. Nur die Ideenlehre selbst ist zu einseitig als eine Begriffslehre, die in eine Zweiweltentheorie ausmündet, dargelegt. Die Idee ist anfangs „der alle gleichartigen Einzelobjekte in ihrem Wesen zusammenfassende, nur im Denken des Menschen bestehende Begriff“. Später „hebt denn Platon als echter Grieche den sokratischen Allgemeinbegriff aus dem blossen Erzeugnis eines Gedankenprozesses zu einer selbständigen und real existierenden Wesenheit empor“. (S. 12 f.). Diese Wesenheiten werden zugleich „zu real existierenden metaphysischen Normen für unser Urteilen und Werten“, und sind endlich im Timaios „die ewigen Mustergestalten, aus denen die Dinge als geprägte Formen ihr Dasein und damit ihren wenigstens relativen Wert erhalten“. (S. 20). Es wäre zu wünschen, dass in einer folgenden Auflage Platons grundlegende Lehre einer mehr ihrem wahren Gehalte gemässen Umarbeitung unterzogen würde.

S. 2. 4) Peter Wust, Die Auferstehung der Metaphysik. Lpz. 1920.

S. 2. 5) Ernst Horneffer, Der Platonismus und die Gegenwart. Kassel 1920.

S. 2. 6) Max Wundt, Platons Leben und Werke. Jena 1914. S. 164 ff.

S. 4. 7) Paul Natorp, Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Zweite durchgesehene und um einen metakritischen Anhang vermehrte Ausgabe. Leipzig 1921.

S. 6. 8) Nicolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin und Leipzig. Zweite, ergänzte Auflage S. 336 f.

S. 6. 9) Martin Heidegger, Sein und Zeit. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. VIII. Band. Halle 1927. S. 37 f.

S. 7. 10) С. Л. Франк, Предметъ знанія. Объ основахъ и предѣлахъ отвлеченнаго знанія. Петроградъ 1915. S. VI f.

Nur russisch. Ein Werk, welches es durchaus verdiente, durch Übersetzung weiteren Kreisen zugänglich gemacht zu werden.

S. 8. 11) Erwin Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 5. und 6. Auflage. Tübingen 1910. Bd. II. S. 295.

## I. Das Suchen des Sokrates.

S. 9. 12) Der historische Wert der Apologie ist seit jeher ein vielumstrittenes Objekt der Forschung gewesen. In neuerer Zeit ist der Streit darüber wieder heiss entbrannt, denn das Sokrates-Problem ist eng mit dieser Frage verknüpft. Im allgemeinen lehnen die Gelehrten die historische Treue der Apologie in den Einzelheiten ab, nehmen aber an, dass die grundlegende Charakteristik des Sokrates durchaus dem historischen Sokrates wesensgemäss durchgeführt ist.

Heinrich Maier in seinem tiefschürfenden Werke: „Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung“, Tübingen 1913, hält die Apologie im ganzen für unhistorisch. „Historisch im nächsten Sinne freilich ist sie nicht. Die wirkliche, von Plato aus der Erinnerung reproduzierte Gerichtsrede des Sokrates darf man in ihr nicht suchen.“ (S. 104). „Die Apologie ist ein Manifest, das Plato zugleich im Namen der sokratischen Gemeinde an die Athener richtet. Er präsentiert sich und die Freunde hier ganz formell vor der Öffentlichkeit als die Erben und Nachfolger des Sokrates, als seine Testamentsvollstrecker, die im Begriffe stehen, in die Arbeit des Meisters einzutreten.“ (S. 106). Aber doch muss Maier eingestehen, dass Plato den Sokrates hier „so zeichnet, wie nur ein kongenialer Geist es schauen und erleben konnte. Darauf beruht der eminente historische Wert der Apologie.“ (S. 111). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Max Pohlenz. In seinen philologischen Untersuchungen über Platons Werdezeit (Aus Platons Werdezeit. Philologische Untersuchungen. Berlin 1913) sagt er: „Historisch treu ist die Apologie so gut wie die referierten Dialoge, sofern sie den Charakter des Sokrates treu wiedergibt. Sie hält sich sogar

natürlich in viel höherem Masse als jene an die wirklichen Ansichten des Sokrates, an sein gesprochenes Wort. Aber so gut wie jene ist sie ein Werk des Künstlers Plato, keine Kopie nach Sokrates“ (S. 22).

Nach Wilamowitz, der ein feinsinniges Bild von Platons Persönlichkeit entworfen hat, ihn aber philosophisch zu leicht nimmt, sind in der Apologie die Grundzüge durchaus als geschichtlich zu bewerten. (Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, Platon. Zweiter Band. Beilagen und Textkritik. Berlin 1919. S. 50 f.). „Dass die eigentliche Verteidigung stilistisch und überhaupt in der Ausführung platonisch ist und gar nichts anderes beansprucht, ist selbstverständlich. Für das Publikum ist Platons Apologie nicht sokratischer als die des Lysias. Denn sie ist ja nicht als Werk des Sokrates erschienen, wie Antiphon und Andokides ihre Selbstverteidigungen herausgaben. Ebenso wenig war Platon ein Logograph, wie Lysias für Mantitheos geschrieben hatte. Aber wenn Platon das Gedächtnis des Sokrates retten, den Urteilsspruch als ungerecht erweisen wollte, musste er damit rechnen, dass die Richter das Buch lasen, die anderen Sokratesschüler auch. Da war er gehalten, die Gedanken wenigstens zugrunde zu legen, die Sokrates wirklich ausgesprochen hatte, und er musste sorgfältig vermeiden, was Sokrates gar nicht hätte sagen können.“

Gleicher Ansicht ist Howald, Platons Leben, Zürich 1923. S. 26 f.: „Seine Verteidigungsrede vor den Richtern war wohl in seinen eigenen Augen, sicher aber in den Augen Platons (und diese dynamische Realität des Sokratesgedankens muss uns jetzt wichtiger sein als die historische) sein letzter, schlagendster Dialog, die richtenden Vertreter des Demos seine letzten Mitunterredner, sein gewollter und freiwilliger Tod seine letzte Demutsübung. Er zieht vor Gericht den kürzeren — zum erstenmal — weil er nicht die Möglichkeit hat, das Gespräch so lange hinzuziehen, bis der Gegner müde geworden ist. So ist vom Normaldialog in diesem Falle nur der erste Teil gesprochen worden, der Teil, wo er den Hochmut der anderen steigert, um sie dann um so tiefer fallen zu lassen.“ „Erst der letzte Abschnitt der platonischen Apologie, jene herrlichen Worte, die Sokrates nach der Urteilsfällung spricht und die schon darum nicht geschichtlich sein können — erst sie verkünden den Sieg, der freilich nicht mehr von dieser Welt ist. Weil Sokrates sich erniedrigt, wird er erhöht; weil er sich dem Tode ausliefert, hat er über ihn triumphiert: der Individualist ist Sieger geblieben, gedemütigt ist das Volk von Athen, das dem Sokrates nicht hat das Fürchten beibringen können.“ Von diesem Ereignis hat nach Howald die Geistesgeschichte Platons auszugehen. „Von der Zeit vorher wissen wir nichts, wenigstens nichts, was sich soweit in der Nuance erfassen liesse, dass es wirklich psychologisch interpretiert werden könnte.“

Ernst Horneffer, der bekannte Nietzschejünger, hat neuerdings in einer Schrift: „Der junge Platon. Erster Teil. Sokrates und die Apologie. Giessen 1922“ in eindringlicher Weise und mit triftigen Gründen zu erweisen versucht, dass die Apologie nach Inhalt und Form durchaus historisch verbürgt ist. Nachdem er die gegenteiligen Einwände der anderen Forscher einer eingehenden Kritik unterworfen hat, sagt er: „Die Einwände, die gegen den geschichtlichen Charakter der Apologie erhoben worden sind, haben sich weder im Ganzen noch im Einzelnen als stichhaltig erwiesen. Nicht einer der vorgebrachten Gesichtspunkte zwingt uns, in der

Apologie eine Fiktion zu sehen. Im Gegenteil, gerade die beanstandeten Züge im Auftreten und Reden des Sokrates führen, wenn man sie genauer erforscht, sie psychologisch aus der Zeit und dem allgemeinen wie bestimmten Charakter des Sokrates einigermaßen liebevoll und entgegenkommend zu verstehen sucht, die allerhöchste innere Wahrscheinlichkeit mit sich. Sie machen umgekehrt das geschichtliche Bild des Sokrates erst lebendig, geben diesem Bilde gerade durch die scheinbare Widersprüchlichkeit und Gegensätzlichkeit, die sie dem Charakter des Sokrates aufprägen, Farbe, Kraft und Reiz der Wirklichkeit“. Aber der allgemeine Zweck der Apologie ist nicht ein rein historischer. „Das moderne Gefühl „der Pietät“, das Platon die ältere Forschung zusprach, hat ihm sicher völlig fernegelegen, weil es die gesamte antike Kultur nicht kennt, nämlich die Pietät in dem Sinne, dass man das Überkommene, Erlebte und Bewunderte möglichst unangetastet und unverändert erhalten, bis ins Kleinste treu bewahren will. Davon kann gar keine Rede sein. Mit diesem Gesichtspunkt die Geschichtlichkeit der Apologie begründen zu wollen, wäre gänzlich verfehlt.“ (S. 131). Auch nicht um philosophischer Erkenntnisse willen hat Platon die Apologie geschrieben. „Sein Gegenstand, sein Interesse in der ganzen Apologie gehört der Persönlichkeit und dem Charakter, der Lebensaufgabe und Lebensarbeit, dem Lebensschicksal des Sokrates. Das hat ihn unermesslich ergriffen. Diese Ergriffenheit spricht aus jeder Zeile der Apologie.“ Der einzige Zweck und Sinn der Apologie ist „das Erlebte wiedergeben, das Erlebte aussprechen, von sich ablösen“. (S. 132). „Es gibt zuweilen auch eine so eindrucksvolle, mächtige Wirklichkeit, dass sie von der erfinderischen Kunst der Dichtung gar nicht übertroffen werden kann, dass auch dem grössten Dichter nichts übrig bleibt, wenn er an sie herantritt, als sie getreu nachbildend darzustellen, eine überwältigende Wirklichkeit, die abseits von allen pietätvollen, historischen oder sonstigen Grundsätzen einen derart suggestiven Zwang auf den Beschauer und zumal auf den phantasiereichen Beschauer ausübt, dass dieser sich ihr nur hingeben, sie nur wiedergeben kann, eine Wirklichkeit, die gar keinen Anreiz in sich birgt, um sie abzuändern.“ — Eine solche Wirklichkeit scheint Horneffer nun „in dem Schicksal und dem Verhalten des Sokrates vorzuliegen“. (S. 132—133).

Vgl. hierzu:

Hans Raeder, Platons philosophische Entwicklung. Leipzig 1905. S. 88—92.

Constantin Ritter, Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. Erster Band. München 1910. S. 368—384.

Wincenty Lutoslawski, The Origin and Growth of Plato's Logic. Reissue. London etc. 1905. S. 201.

J. A. Stewart, Plato's Doctrine of Ideas. Oxford 1909. S. 16—17.

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, Platon. Erster Band. Leben und Werke. Berlin 1919. S. 178—180.

A. E. Taylor, Plato. The Man and his Work. Second edition. London 1927. S. 156—167.

S. 9. <sup>13)</sup> Dieses Ereignis ist durchaus historisch. Vgl. Wilamowitz a. a. O. I, S. 101 f.: „In dieser leidenschaftlichen Bewunderung hat Chairephon, wohl schon ehe Aristophanes die Wolken schrieb, von dem delphischen Orakel eine Erklärung für Sokrates zu erlangen gewusst, die ihm die höchste Weisheit zuerkannte. Wie weit die Priester Bescheid wussten, wie weit die geschickte Fragestellung geholfen hat, entzieht sich unserer Kenntnis; sei uns das Orakel zunächst nur ein Zeugnis für die Schätzung derer, die dem Sokrates freundlich waren, daneben auch ein Beleg dafür, dass er zu den Göttern des Staates und ihrer Verehrung niemals in irgendwelchen Gegensatz getreten ist; selbst die Anklage hat das nicht zu behaupten gewagt“.

Horneffer a. a. O. S. 28 ff.: „Die Berufung auf das Delphische Orakel hat die modernen Kritiker in die schwerste Verlegenheit gebracht. Dass sich Platon die so bestimmt erwähnte Tatsache ganz aus den Fingern gezogen haben soll, das können sie allerdings selbst nicht glauben. Etwas Wahres, meinen sie insgesamt, müsse wohl an der Geschichte sein“. Dazu gibt Horneffer folgende Erklärung: „Die gesamte bisherige Kritik, die die Orakelerzählung entweder ganz abgeleugnet oder abgeschwächt hat, ist in die Irre gegangen. Die Orakelerzählung ist absolut ernst zu nehmen. Sokrates hat tatsächlich an das Orakel geglaubt, hat wirklich auf das Orakel seine ganze Tätigkeit zurückgeführt und gegründet. Sokrates ist nicht nur ein sittlicher, sondern auch ein religiöser Genius gewesen, was wieder für das Verständnis Platons und dessen Fortbildung der sokratischen Anregung von hoher Bedeutung ist. Den religiösen Charakter des Sokrates beweist gerade die Apologie, und zwar religiös im Sinne der altgriechischen, orakelgläubigen Frömmigkeit“.

Horneffer verfiert nun die Ansicht, dass Sokrates erst durch diesen Orakelspruch veranlasst wurde, in reiferen Jahren seine öffentliche Erziehtätigkeit aufzunehmen, denn „Sokrates hatte 24 Jahre vor seinem Tode diese öffentliche Protrepik noch gar nicht aufgenommen“. (S. 96). Horneffer nimmt an, „dass er nicht „gelächelt“ hat, wie Maier meint, als er von dem Orakel hörte, sondern dass es ihn wie ein elektrischer Schlag getroffen hat, dass er im Innersten ergriffen und erschüttert wurde durch das bedeutsame Zeichen des Gottes. Wir müssen uns nur lebendig vergegenwärtigen, dass nach antikem Gefühl das Orakel wirklich und wahrhaft in buchstäblichem Sinne als „Wort Gottes“ empfunden wurde. Nun erst kam Sokrates in seine rechte Bahn. Dieses letzten Anstosses hat es bedurft, um ihn in seine grosse geschichtliche Aufgabe zu drängen“. (S. 102). Horneffer, der in Sokrates mehr einen religiösen Propheten als einen theoretischen Wahrheitsforscher sieht, spricht sogar weiterhin von einer „Berufung“ des Sokrates. „Jeder religiöse Prophet erlebt die Stunde seiner „Berufung“. Warum nicht auch Sokrates? Er sagt es in der Apologie ausdrücklich und unmissverständlich. Sind wir nicht gehalten, das einfach zu glauben? Natürlich hat Sokrates, wie alle religiösen Erzieher, seine innere Welt und den Drang, sie nach aussen zu tragen, in sich selbst gehabt. Aber ein Funke, der von aussen hineinfällt, bringt diese ganze leidenschaftliche Welt erst in Wallung, bringt sie zum Ausbruch. Der religiöse Mensch projiziert seine eigene innere Welt, alles, was ihn so heiss bewegt, in die gött-

liche, transzendente Sphäre. Der Inhalt allerdings der Berufung des Sokrates, seine religiöse Mission als solche, ihrem Gehalte nach, war wesentlich anders als bei allen anderen Propheten, von denen wir wissen. Er fühlte sich berufen, beauftragt, die Menschen zur Vernunft und zur Freiheit durch die Vernunft zu führen. Der Inhalt der sokratischen Mission war griechisch. Die Form aber in dem Empfang und in der Ausübung dieser Mission war die allgemeine religiöse, die wir überall wiederfinden.“ (S. 103).

Es wäre wohl Sokrates und der antiken Philosophie mehr wesensgemäss, hier nicht von einem Projizieren, sondern nur von einem Erleben und Erfassen der transzendenten Sphäre zu sprechen.

Sehr wichtig für das Verständnis dieses Ereignisses ist der Anhang zu Horneffers Schrift „Das Delphische Orakel als ethischer Preisrichter“ von Rudolf Herzog.

„Der heilige Stuhl“ von Delphi hat wie der römische Stuhl „trotz aller Angriffe wegen anfechtbarer eigennütziger und parteiischer Politik seine Autorität als religiöse Zentralinstanz bewahrt. Die Ethik, die er durch die Weisheitssprüche und die Vorbilder schlichter Tugend propagierte, wirkte im V. Jahrhundert trotz der Aufklärung noch kräftig und unmittelbar, weil sie im besten Sinne national war. Es strömt aus ihr derselbe herbe Erdgeruch wie aus den Werken und Tagen des boeotischen Bauern Hesiod.“ (S. 170).

Nicht überzeugend sind die Gründe, welche Karl Joel, Geschichte der antiken Philosophie, Erster Band, Tübingen 1921, gegen die Echtheit dieses Ereignisses anführt, S. 760 f.: „Die Geschichte ist wohl in jedem Fall fiktiv; entweder hatte Sokrates noch nicht seinen philosophischen Beruf; dann ist nicht abzusehen, wie die delphische Pythia darauf verfiel, ihn so auszuzeichnen. Oder er hatte bereits seine Philosophie bewährt; dann hat ihn das Orakel nicht darauf gebracht, worauf doch gerade die Pointe bei Platon beruht. Zum mindesten aber ist die Wirkung zur Ursache gemacht im Sinne der echten *vaticinatio posteventum*“. Hier handelt es sich gar nicht um ein Entweder — oder, sondern um ein Ereignis, das Sokrates zwingt, seine Mission aus dem engen Kreise seiner Jünger heraus auf sein ganzes Volk auszudehnen.

S. 10. <sup>14</sup>) Pohlenz, a. a. O. S. 19 und 21.

S. 11. <sup>15</sup>) Natorp, a. a. O. S. 6.

S. 11. <sup>16</sup>) Maier, a. a. O. S. 358 ff.: „Die sokratische Dialektik ist Protrepitk. Aber man kann ebensowohl sagen: die sokratische Protrepitk ist Dialektik. Es liegt nahe, die sokratische Dialektik der sophistischen Rhetorik gegenüberzustellen. Die Sophisten wollen Redner heranbilden; zugleich war ihnen die Rede, der zusammenhängende Vortrag das wesentliche Unterrichtsmittel. Nun trat ja wohl bei Sokrates als pädagogisches Werkzeug an die Stelle der Rede das Gespräch. Aber sein Ziel war ganz und gar nicht, seine Hörer zu Dialektikern zu machen“... „Sokrates selbst hat in seinen Gesprächen nur die eine Aufgabe vor Augen gehabt, die Mitunterredner zu sittlichen Menschen zu machen. Und das nächste Ziel seiner Dialektik war, wie im Laches (187 E f.) ausdrücklich erklärt ist, immer und überall, die Menschen zur Selbsteinkkehr zu zwingen. Eben hiefür aber war das sokratische Zwiegespräch schlechterdings notwendig. Hätte Sokrates seinen Hörern irgend welche Theorie dogmatischer oder skeptischer Art ver-

mitteln wollen, so wäre offenbar der fortlaufende Vortrag ein zweckmässigerer Weg gewesen“.

S. 11. <sup>17)</sup> Max Hiestand, Das Sokratische Nichtwissen in Platons ersten Dialogen. Eine Untersuchung über die Anfänge Platons. Zürich 1923.

S. 13. <sup>18)</sup> Schalva Nuzubidse, Wahrheit und Erkenntnisstruktur. Erste Einleitung in den aletheiologischen Realismus. Berlin und Leipzig 1926.

S. 13. <sup>19)</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von D. Karl Ludwig Michelet. Zweiter Band. Berlin 1833. S. 62.

S. 14. <sup>20)</sup> Nicolai Hartmann, a. a. o. S. 430 f. S. 438 f.

S. 15. <sup>21)</sup> Das Sokratesproblem gehört zu den schwierigsten und rätselvollsten Problemen der Menschheitsgeschichte. Schon die Antike hat uns grundverschiedene Sokratestypen überliefert: „In erster Reihe, weil gerade uns erhalten, der bieder männliche Praktiker bei Xenophon, der materialistische Sophist bei Aristophanes und der spekulative Idealist, der bei Platon redet. Dann nur noch in Spuren aufweisbar, die Sokratesbilder der andern Jünger und auch der Ankläger so verschieden schillernd vom Erzmoralisten Sokrates bei Antisthenes bis zum staatsfeindlichen Ketzer bei Polykrates, und endlich die Reflexe von Sokrates bei den Späteren, vor allem der Begriffsdialektiker bei Aristoteles! Wer von alledem ist wirklich Sokrates?“ (Joel a. a. O. S. 732).

Eine gute Übersicht dieser verschiedenen Ansichten findet sich bei Friedrich Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums. 11. Auflage, herausgegeben von Dr. Karl Praechter, o. Prof. der klassischen Philologie an der Universität Halle. Berlin 1920. S. 147 ff.

Julius Stenzel in seinem eingehenden Aufsatz in Pauly's Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Zweite Reihe (R—Z). Fünfter Halbband. Stuttgart 1927. S. 311 ff. gibt gleichfalls einen Überblick über den allgemeinen Stand der Forschung.

Von einzelnen Spezialuntersuchungen wären noch zu nennen: Karl Joel, Der echte und der xenophontische Sokrates. I. Bd. 1893. II. Bd. 1901.

Wilhelm Windelband, Präludien. 2. Aufl. 1903. S. 58—92: Ueber Sokrates.

V. Brochard, Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne. Paris 1912. IV. L'œuvre de Socrate. S. 34—45.

Adolf Busse, Sokrates. Berlin 1914.

P. Bokownew, Sokrates' Philosophie in der Darstellung des Aristoteles. Arch. f. Gesch. d. Philos. 27 (1914). S. 295—304.

Carl Siegel, Platon und Sokrates. Leipzig 1920.

A. Diès, Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire. Paris MCMXXVII. Livre II. Socrate. S. 127—243.

Die sämtliche Literatur angeführt bei Perikles Bizoukides, *Επιστημονικά πηγὰ περὶ Σωκράτους*. 'Εν Αθήναις 1921.



S. 15. <sup>22)</sup> Hermann Bonitz in seiner deutschen Übertragung der *Metaphysik*, S. 277, sagt: „Sokrates suchte zuerst allgemeine Begriffe aufzustellen“. Ebenso verdeutschte Eugen Rolfes, *Aristoteles' Metaphysik*. Zweite Hälfte. Buch VIII—XIV. Philos. Bibl. S. 113, diese Worte mit „allgemeine Begriffsbestimmungen“. Karl Joel, *Geschichte usw.* a. a. O. S. 787 stützt seine Auffassung von Sokrates als Begriffsdialektiker auf *Aristoteles'* einseitig logisch gedeutetem Texte. Sokrates „meisselte geistige Statuen in den Begriffen. Denn er sucht im Begriff die feste, bestimmte Ausprägung, den scharfen Umriss, den *ὑποκείμενον*. Aristoteles bezeugt als die unbestreitbare Hauptleistung des Sokrates die Begriffsdialektik. Wer hier widerspricht, schlägt uns nicht nur das Zeugnis des besten Kenners aus der Hand, ohne den all unser Wissen von antikem Denken schwankend und armselig wäre, sondern raubt Sokrates das Mark seines Wesens, das ihn aufrecht hält als Zentralgestalt sowohl für die ganze Sokratische wie für den attischen, für den hellenischen Geist und für alle Philosophie überhaupt“.

Sokrates' Bedeutung für alle Philosophie liegt ausschliesslich in seinem Suchen nach dem Sosein der Gegenstände, welches er zu bestimmen suchte, und nicht in Begriffsbestimmungen.

S. 17. <sup>23)</sup> Hegel, a. a. O. S. 45.

S. 17. <sup>24)</sup> В. Е. Сеземанъ, Сократъ и проблема самопознания. Евразійскій Временникъ. Книга IV. Берлинъ 1925. S. 224 ff.

S. 17. <sup>25)</sup> ebda S. 249.

S. 18. <sup>26)</sup> Maier, a. a. O. S. 304.

S. 18. <sup>27)</sup> Julius Stenzel, *Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus*. Die Antike. Bd. IV. Heft 4. 1928. S. 305 f.

Stenzel hat ausserdem (S. 306 f.) auf eine meist übersehene Stelle der *Apologie* (36 c) hingewiesen, die den Ursprung der Ideenlehre klar angeben soll. An dieser Stelle beschreibt Sokrates „die Wohltat, die er seinen Mitbürgern angetan hat, für die er jene höchste Bürgerehre beansprucht. Die Wohltat besteht darin, dass er jeden Bürger einzeln zu überreden suchte, sich nicht eher um seine Angelegenheiten zu kümmern, bevor er sich um sich selbst sorgte, wie er am besten und verständigsten werde, noch um irgend etwas in der Stadt, bevor er sich um die Stadt selbst kümmerte und um die andern Dinge in derselben Weise“. Unter Stadt „selbst“ ist gewiss nach Platon nichts anderes zu verstehen, als das Sosein der Stadt, deren Struktur erfasst werden soll. Der nach Stenzel ungemein wichtige Zusatz: „sich nach derselben Weise um die anderen Dinge zu sorgen“ kann nicht nur so gedeutet werden, wie Stenzel es tut: „um die anderen Dinge zu sorgen das heisst darum wie die Dinge selbst sind“, sondern muss noch näher bestimmt werden: zu erschauen, was für ein Sosein sich in jedem daseienden Dinge offenbart. Stenzel findet hier mit Recht in nuce die gesamte Ideenlehre, der er aber leider eine „personale“ Fassung gibt. „Dinge selbst“, „selbst für sich selbst“ soll die ursprüngliche Bezeichnung der Idee sein, und in höherem Sinne Terminus als Eidos und Idea. Diesen „Terminus der Idee“ findet er zunächst in der personalen Sphäre beheimatet, und meint, „dass der Gedanke vom „Menschen selbst“ wie so vielen religiösen Spekulationen auch der so ganz anders gewendeten Ideenlehre zugrunde liegt“.

Der subjektive Wesenskern, das sinngebende Zentrum der Person soll in das Sein der wahren, objektiven Dinge hinüberwandern, und umgekehrt: „in dem wahren Sein der Wirklichkeit findet sich die Person wieder, in der Erfassung des Seins konstituiert sie sich im Prozess des geistigen Lebens, ihr Sinngeben ist ebenso sehr ein Sinnnehmen von den Dingen, und der Mittelzustand zwischen Tun und Leiden, die Medialität, die wir im urwüchsigen, dialektischen Sinn- und Rechenschaftsgeben und -empfangen (*λόγον διδόναι καὶ λαμβάνειν*) handgreiflich antrafen, wird zur Erlebnisform aller Gegenständlichkeit überhaupt“. Nicht vom Sinngeben und Sinnnehmen ist hier die Rede, sondern davon, dass Sokrates nicht beim „Wissen des Nichtwissens“ stehen geblieben ist. Dieses „Wissen des Nichtwissens“ ist nur ein methodisches Hilfsmittel seines Suchens, und soll uns helfen, frei von allem menschlichen Tun, also auch vom Sinngeben und Sinnnehmen, die „Dinge selbst“ zu erschauen, uns ihr Sosein aufzuschließen.

S. 19. <sup>28)</sup> John Burnet, *Die Anfänge der griechischen Philosophie*. Aus dem Englischen übersetzt von Else Schenkl. Leipzig 1913. S. 281.

dsb. *Greek Philosophy: Part I. Thales to Plato*. London 1924. S. 152 f.: „Now Plato unquestionably represents the Pythagoreans as sharing a common philosophy with Socrates, and even as looking up to him as its most authoritative exponent. It is Socrates who instructs them in certain old doctrines that the contemporary Pythagoreans had allowed to drop, and who refutes the theory held both at Thebes and Phleious that the soul is an attunement of the body“. . . Zum Schlusse behauptet Burnet, dass „the friends of Philolaos were annoyed because Socrates had corrupted their doctrine of the nature of the soul and had revived the mystical side of Pythagoreanism, which they believed they had got rid of once for all“.

Man kann sich voll und ganz Friedländer's Worten anschließen: . . . „diese Geschichtskonstruktion, die den Platon beim Worte zu nehmen meint, streitet mit allem, was wir von den Pythagoreern, von Sokrates und von Platon zu wissen glauben. Sie streitet ausserdem — trotz Taylor — mit Aristoteles, nämlich teils mit dessen ausdrücklichem Zeugnis (*περὶ τῆς ἑλγος φύσεως οὐδέν* Met. I 6, 987 b 2), teils mit dessen beredtem Schweigen (betreffs der Ideen)“. (Paul Friedländer, *Platon. Eidos. Paideia. Dialogos*. Berlin und Leipzig 1928. S. 32. Anm.).

S. 19. <sup>29)</sup> Maier, a. a. O. S. 461.

## II. Platons Suchen nach einer Grundlegung.

### 1. Die Struktur der Mannheit.

S. 20. <sup>30)</sup> Wilamowitz, a. a. O. I. S. 7: „Über die Echtheit ist fast völlige Einhelligkeit erreicht; ich habe da noch zuletzt stark umgelernt und hoffe dadurch zu überzeugen. Aber die Prüfung von Sprache und Stil hat es in den letzten Jahrzehnten auch erreicht, dass die Dialoge gruppenweise in eine ganz feste Ordnung gebracht sind, und diese relative Chronologie wird durch die Verbindung mit den vier Epochenjahren, dem Tode des Sokrates

und den drei Reisen, in eine absolute umgesetzt, die nur geringen Verschiebungen Raum lässt“.

Vgl. hierzu Raeder, a. a. O. S. 20 ff.

Ueberweg, a. a. O. S. 202 ff.

Ritter, a. a. O. S. 197 ff.

Taylor, a. a. O. S. 10 ff.

S. 20. <sup>31)</sup> Karl Fr. Hermann, *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*. Erster Theil, die historisch-kritische Grundlegung enthaltend. Heidelberg 1839. S. 10. Hermanns unvergängliches Verdienst ist es, drei Schichten in Platons geistiger Entwicklung festgestellt zu haben: eine sokratische oder elementare Stufe, eine dialektische oder vermittelnde und eine darstellende oder konstruktive Stufe. Die spätere Kritik hat gezeigt, dass Platons Entwicklung in umgekehrter Weise verläuft: nach der sokratischen Periode folgt die sogenannte konstruktive, die später in die sogenannte dialektische sich umbildet. Jedenfalls ist die Feststellung von drei voneinander stark abweichenden Abstufungen in Platons Philosophie das Hauptverdienst Hermanns. Zwei Ereignisse aus Platons Lebensgeschichte gaben Hermann „die Fingerzeige“, wo „die Hauptmomente seiner geistigen Entwicklung“ zu suchen sind. Diese beiden „Ereignisse, die nicht nur auf seine äussere Lebensrichtung, sondern auch auf seine philosophische Fortbildung entscheidend eingewirkt haben müssen“, sind: der Tod seines Lehrers, in dessen Folge er sich zu Eukleides nach Megara begab, und die Rückkehr in seine Vaterstadt, wo er dann sein Lehramt in der Akademie antrat. S. 384 f.

S. 20. <sup>32)</sup> Karl Fr. Hermann a. a. O. S. 10. Die ganze Stelle lautet im Zusammenhange: „Aus allen diesen Voruntersuchungen aber wird es sich dann weiter ergeben müssen, wie die geschichtliche Betrachtungsweise nicht allein für die platonische Philosophie im Ganzen, sondern auch ihrer eigenen stufenweisen Entwicklung im Einzelnen nach nothwendig ist und die allmähigen Einwirkungen gleichzeitiger Denker auf ihre systematische Vollendung fast noch grössere Berücksichtigung als die vorhergehenden verdienen; und desshalb soll denn auch bereits in diesem Abschnitte den Berührungen des Weisen mit andren Philosophen seiner Zeit eine vorzügliche Aufmerksamkeit gewidmet werden, um darnach später die hauptsächlichsten Epochen seiner philosophischen und schriftstellerischen Thätigkeit zu fixieren, und das schöne Gemälde eines rastlosen Strebens nach Wahrheit und Menschenwohl in möglichst bestimmten Umrissen zu vollenden“.

S. 21. <sup>33)</sup> Hans von Arnim, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*. Leipzig u. Berlin 1914. S. III.

S. 21. <sup>34)</sup> H. Bonitz, *Platonische Studien*. Zweite Auflage. Berlin 1875. S. 199—214.

Eugen Kühnemann, *Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato*. Berlin u. Stuttgart 1899. S. 250—257.

Raeder, a. a. O. S. 95—97

Theodor Gomperz, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*. Zweiter Band. Dritte Auflage. Leipzig 1912. S. 242—246.

Lutoslawski, a. a. O. S. 204, 205.

Natorp, a. a. O. S. 18—23.

Ritter, a. a. O. I. S. 284—297.

Arnim, a. a. O. S. 24—34.

Pohlenz, a. a. O. S. 23—39.

Wilamowitz, a. a. O. I. S. 181—184.

Stewart, a. a. O. S. 22, 23.

Taylor, a. a. O. S. 57—64.

S. 21. <sup>35)</sup> Deshalb ist es auch verständlich, dass das Hauptwort „ὁ σκοπός“ im Griechischen auch Zweck, Absicht neben Ziel bedeuten kann. Wörtlich bedeutete σκοπός „Späher“, einen nach etwas ausspähenden Menschen. Dann wurde der Gegenstand des Spähens, das Ziel damit bezeichnet. Erst zuletzt kam in ihm die dem Spähen zugrunde liegende Tätigkeit, das Gerichtetsein auf etwas, als Zweck, Absicht zum Ausdruck. Beim Ziel wird das Hauptgewicht auf etwas vom Ich Unabhängiges gelegt, dagegen haben „Zweck“, „Absicht“ ihren Ursprung nur in einem tätigen, handelnden Ich nehmen können.

S. 23. <sup>36)</sup> Kurt Singer, Platon der Gründer. München 1927. Passim.

S. 25. <sup>37)</sup> Pohlenz, a. a. O. S. 29.

S. 25. <sup>38)</sup> Hiestand, a. a. O. S. 38.

S. 25. <sup>39)</sup> Hiestand, a. a. O. S. 40.

S. 26. <sup>40)</sup> Singer, a. a. O. S. 33.

## 2. Die Struktur der Sophrosyne.

S. 28. <sup>41)</sup> Pohlenz, a. a. O. S. 53 f.

S. 29. <sup>42)</sup> Hiestand, a. a. O. S. 42 ist in den Sinn dieser Stelle nicht eingedrungen, wenn er sie so auffasst: „Wenn die Sophrosyne vorhanden ist, muss sie in ihrem Träger eine Empfindung (αἴσθησις) und ein Urteil (δόξα) über ihr Wesen zurücklassen, die sich sprachlich ausdrücken lassen. Allgemein gefasst: Das Vorhandensein einer Eigenschaft wird bewiesen durch die Fähigkeit, sie zu definieren“. Ebenso müssen wir die Auffassung von J. Ohse, Zu Platons Charmides. Fellin 1886, ablehnen. Ohse sieht in der αἴσθησις eine Art von moralischem Sinn und versucht sie mit der ἐξίς des Aristoteles in Parallele zu stellen. Er sagt S. 28 f.: „Ein sehr interessantes Problem, dessen Bedeutung erst durch die Behandlung desselben bei Aristoteles klar hervortritt, berührt Platon im Charmides p. 159 A. B... Dieser Abschnitt ist dadurch bemerkenswert, dass hier der später von Aristoteles vertretene Standpunkt in Bezug auf die praktische Vernunft angedeutet und somit ein Problem gestellt wird, welches die weittragendsten Folgen hat. Es ist, als wenn Platon an unserer Stelle auf die von Aristoteles ausgebildete „induktive Ethik“ hingewiesen hätte, nach welcher der moralische Sinn die einzelnen Handlungen nach ihrer sittlichen Qualität zu erkennen und zu beurteilen hat und somit die Grundlage der ethischen Theorie bildet“.

S. 31. <sup>43)</sup> Bonitz, a. a. O. S. 228—236.

Kühnemann, a. a. O. S. 257 ff.

Natorp, a. a. O. S. 23 ff.

Lutoslawski, a. a. O. S. 204.

- Raeder, a. a. O. S. 98 f.  
 Stewart, a. a. O. S. 20 ff.  
 Ritter, Platon. I. S. 346 ff.  
 Arnim, a. a. O. S. 110 ff.  
 Pohlenz, a. a. O. S. 46 ff.  
 Wilamowitz, a. a. O. I. S. 197 ff.  
 Hiestand, a. a. O. S. 46 ff.  
 Taylor, a. a. O. S. 53 ff.  
 S. 32. <sup>44)</sup> Bonitz, a. a. O. S. 229.  
 S. 32. <sup>45)</sup> Pohlenz, a. a. O. S. 47.  
 S. 35. <sup>46)</sup> Schleiermacher, Platons Werke. I. T. 2. B. 3. Aufl.  
 Berlin 1855. Charmides. Einleitung. S. 6.  
 S. 35. <sup>47)</sup> Bonitz, a. a. O. S. 233.  
 S. 35. <sup>48)</sup> ebda S. 236.  
 S. 36. <sup>49)</sup> Dr. Richard Berndt, Der innere Zusammen-  
 hang der in den platonischen Dialogen Hippias minor,  
 Laches, Charmides und Lysis aufgewiesenen Probleme  
 Wissenschaftl. Beilage zum Jahresbericht 1907—1908. Königlich-  
 gymnasium zu Lyck. Königsberg i/Pr. 1908. S. 16.  
 S. 36. <sup>50)</sup> Berndt, a. a. O. S. 17.  
 S. 36. <sup>51)</sup> Kühnemann, a. a. O. S. 260 f.  
 S. 37. <sup>52)</sup> Natorp, a. a. O. S. 26.  
 S. 37. <sup>53)</sup> Natorp, a. a. O. S. 26 ff.  
 S. 39. <sup>54)</sup> Natorp, a. a. O. S. 29.  
 S. 39. <sup>55)</sup> Kühnemann, a. a. O. S. 259 f.  
 S. 40. <sup>56)</sup> Bonitz, a. a. O. S. 232.  
 S. 40. <sup>57)</sup> Ritter, Platon. I. S. 570.  
 S. 40. <sup>58)</sup> Hiestand, a. a. O. S. 49.  
 S. 40. <sup>59)</sup> Hiestand, a. a. O. S. 78.  
 S. 40. <sup>60)</sup> Arnim, a. a. O. S. 115.

### 3. Die Struktur des Frommen.

- S. 42. <sup>61)</sup> Bonitz, a. a. O. S. 215—227.  
 Gomperz, a. a. O. S. 290—297.  
 Lutoslawski, a. a. O. S. 198—200.  
 Raeder, a. a. O. S. 127—130.  
 Stewart, a. a. O. S. 17—19.  
 Ritter, a. a. O. I. S. 363—368.  
 Arnim, a. a. O. S. 141—154.  
 Wilamowitz, a. a. O. I. S. 200—205; II. S. 76—81.  
 Hiestand, a. a. O. S. 57—68.  
 Taylor, a. a. O. S. 146—156.  
 S. 42. <sup>62)</sup> *ιδέα* ist hier ebenso, wie gleich darauf *εἶδος*, mit „Struktur“  
 wiedergegeben und trotz aller Unzulänglichkeiten, die auch diesem Ausdruck  
 anhaften, scheint doch kein einziger bis jetzt gebrauchter Ausdruck besser  
 alles das wiederzugeben, was im Ausdruck *ιδέα* eingebettet liegt. Leider nur  
 bleibt das in *ιδέα* vorhandene „Schauen“ durch „Struktur“ unausgedrückt.

Paul Friedländer, a. a. O. S. 16 ff. scheint Ähnliches zu fühlen. Er meint, „dass Idea ursprünglich mehr die „Sicht“ ist, wo Aktivität des Sehens und das was dem Auge sichtbar wird sich vereinen, Eidos mehr das Sichtbare und das Gesehene, Bild Form Gestalt als Gegenstand des Sehens. Jedenfalls sind beide Worte nahezu auswechselbar geworden. Nun pflegt man zu meinen, ihr Sinn habe sich mit der Zeit mehr oder minder abgeschliffen. Treffender würde man vielleicht statt dessen sagen, er habe die Richtung vom äusseren Augenschein zur inneren Form und Struktur genommen“. Auf keinen Fall darf man, wie Friedländer richtig bemerkt, *ιδέα* mit dem „schon terminologisch verhärteten Fremdwort Idee“ wiedergeben. Denn Platon nannte „sichtbare Gestalt“ „die unsichtbaren ewigen Wesenheiten, weil eben dieses Wort vor allem anderen seiner Sprache auszudrücken schien, dass das „seiend Gerechte“, das „Tapfere selbst“ ihm ein Etwas war, welches er mit dem Auge der Seele zu schauen vermochte“. Nicht „unsichtbare ewige Wesenheiten“, die etwas starr Transzendentes in sich tragen, bezeichnet Platon mit *ιδέα*, sondern soseiende im Dasein erschaubare Strukturen, die transzendent und immanent zugleich sind.

S. 43. <sup>63</sup>) Raeder, a. a. O. S. 128.

S. 43. <sup>64</sup>) Ritter, a. a. O. S. 363 f.: „Es sei ja wohl das Fromme, das richtige religiöse Verhalten (das *ῥαίον*), ebenso wie sein Gegenteil (das *ἀνόσιον*) mit sich selbst identisch in allen einzelnen Handlungen, in denen es vorkomme und habe eine einheitliche begriffliche Form“. Das gleich folgende: „*ἀπὸ τὸ εἶδος* (6 d 10, 11)“ übersetzt Ritter falsch mit „den Begriff selbst“, und gibt ihm eine falsche Deutung: „Sokrates erinnert ihn noch einmal, dass er nicht etwa Beispiele des Begriffs kennen zu lernen wünsche, sondern den Begriff selbst, wodurch alles Fromme fromm ist. Sagtest du doch, durch eine einheitliche Form sei das Gottlose und das Fromme fromm...“ Vgl. hierzu die ausgezeichnete Übersetzung des Euthyphron von Gustav Schneider. Philos. Bibl. Bd. 178. Leipzig 1918. S. 76: „Erinnerst du dich nun, dass ich dich nicht dazu aufforderte, mich über eine oder zwei der vielen frommen Handlungen zu belehren, sondern über das Wesen selbst, durch welches alles Fromme fromm ist? Denn du sagtest doch wohl, durch ein und dasselbe Wesen sei alles Gottlose gottlos und alles Fromme fromm“.

S. 43. <sup>65</sup>) Wilamowitz, a. a. O. I. S. 205.

S. 43. <sup>66</sup>) ebda.

S. 44. <sup>67</sup>) Wilamowitz, a. a. O. II. S. 80.

S. 44. <sup>68</sup>) Arnim, a. a. O. S. 141 f.

S. 46. <sup>69</sup>) Raeder, a. a. O. S. 129.

S. 46. <sup>70</sup>) Ritter, a. a. O. I. S. 365.

S. 46. <sup>71</sup>) E. Gottlieb (Freiburg in B.), Zum Problem des „Euthyphron“. Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie. Neue Folge. XXX. Band. Heft 3 und 4. 1926. S. 272 ff. Im ganzen geht der interessante Aufsatz in seinen Folgerungen zu weit. Das Fromme „*τὸ ῥαίον*“ wird mit dem „Werte“ der Ethik überhaupt, also mit dem Guten identifiziert und daraus folgenschwere Schlüsse gezogen. Der Wertinhalt der Ethik soll selbständig neben dem der Religion stehen. Sittlichkeit wird dadurch absolut und „unterliegt in keiner Weise, weder genetisch noch sachlich dem Göttlichen, sondern behauptet ihre autonome Gesetzmässigkeit, vollkommen unbekümmert

um den Standpunkt, den die Gottheit einnimmt“. (S. 273). — Die Struktur eines jeglichen Gegenständlichen wird aber von Platon als ein durchaus selbständiges Gebilde aufgefasst, das ebenso der Willkür der Gottheit entzogen ist, wie das Sittliche. Dass die Strukturen irgendwie in einem Urgrunde miteinander verwurzelt sind, scheint Platon in seiner späteren Entwicklung wohl anzunehmen. Vielleicht kann man es das Gute nennen. Die Struktur dieses Guten hat Platon zu ergründen gesucht, — aber nicht „den Begriff des „Guten“ in absoluter Reinheit und Freiheit und grossartiger Majestät herausgebildet“. (S. 278). Deshalb ist es auch verfehlt, von einer Rückkehr des alten Platon zu der im Euthyphron verlaublichen Anschauung zu sprechen, die dazu in Spiralbewegung verlaufen soll.

#### 4. Die Struktur des Schönen.

S. 49. <sup>72)</sup> Raeder, a. a. O. S. 101—106.

Ritter, a. a. O. S. 359—361.

Otto Apelt, *Platonische Aufsätze*. Leipzig u. Berlin 1912. S. 206—237.

Taylor, a. a. O. S. 29—34.

Dorothy Tarrant. *The Hippias Major attributed to Plato. With Introductory Essay and Commentary*. Cambridge 1928.

S. 50. <sup>73)</sup> Raeder, a. a. O. S. 103.

S. 50. <sup>74)</sup> Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch. Vierte Auflage. I. Bd. S. 94. Hera-  
kleitos, *Fragm.* 82 und 83.

S. 50. <sup>75)</sup> Schleiermacher, a. a. O. II. 3. S. 295.

S. 50. <sup>76)</sup> Apelt, a. a. O. S. 207 f.

S. 51. <sup>77)</sup> Raeder, a. a. O. S. 103 f.

S. 52. <sup>78)</sup> Constantin Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*. München 1910. S. 257.

S. 53. <sup>79)</sup> ebda: Ritter findet in „*ιδέα*“ nur den Ausdruck des Beziehungsverhältnisses zwischen zwei Begriffen und meint, dass dafür nicht nur *σχῆμα*, sondern auch *μέρος* oder *μοῖρα* eintreten könnte. „Die zugrunde liegende Bedeutung ist: „Form“ oder wie die entscheidende Umschreibung *ἐν εἴδει τινὸς εἶναι* vermuten lässt: „Gattung“.“

S. 54. <sup>80)</sup> Otto Apelt, *Platons Dialoge Hippias I und II*, *Ion*. Philos. Bibl. Band 172a. Leipzig 1918. S. 89 verdeutscht „*ἐκαστον τῶν ὄντων*“ mit „die einzelnen Seinsvorstellungen“ und erhält einen ganz anderen, eng erkenntnistheoretisch begrenzten Sinn; „*σώματα τῆς οὐσίας*“ verdeutscht Apelt richtig mit „die grossen und durchgängigen (das Ganze umfassenden) natürlichen Zusammenhänge des Seins“. In der Anmerkung zu dieser Stelle (ebda S. 103 Anmerk. 60) spricht Apelt die Vermutung aus, dass „*σώματα*“ hier nicht in direkt physikalischem Sinne, sondern nur bildlich gemeint sein könne, also etwa in der Bedeutung „des körperartig Zusammengehörigen“. Gegen diese Vermutung wäre nur einzuwenden, dass Platon hier „Soseinsstrukturen“ meint, die ebenso wie die räumlichen Körper bestimmte Gebilde darstellen.

S. 55. <sup>81)</sup> Apelt, Platonische Aufsätze. S. 209.

S. 55. <sup>82)</sup> Pohlenz, a. a. O. S. 123 ff. hält den *Hippias maior* ohne zwingende Gründe für unecht und spricht ihn der Zeit des Aristoteles zu. Sein Beweisgang stützt sich nur auf reine Äusserlichkeiten: auf die Zeichnung des *Hippias*, die Scheidung der jüngeren Sophisten von der älteren Generation und einige sprachliche Eigentümlichkeiten des Dialoges. U. a. verweist Pohlenz S. 128, Anm. 3 auf Rudolf Hirzel's Aufsatz über die Entwicklung des Begriffes *ὁβολα* (Philolog. 1913). Hirzel versuche hier zu zeigen, dass „der Terminus im grösseren *Hippias* im Gegensatz zu Platons Jugendzeit bereits ganz abgegriffen ist und wie ein bereits unentbehrliches Wort der Philosophensprache ohne weiteres dem Sophisten *Hippias* in den Mund gelegt wird“. Daher sei der Dialog auch für Hirzel ein „Werk wohl erst der platonischen Schule“. „Σώματα τῆς ὁβολας“ klingt durchaus nicht abgegriffen, drückt eher ein Ringen nach einem adäquaten Ausdruck aus. Ebenso lehnt Wilamowitz (a. a. O., S. 328) wohl mehr mit dem Gefühl als mit dem Verstande Platons Urheberschaft ab. Aber so viel Platonisches liegt im *Hippias maior*, dass Wilamowitz nur zur folgenden recht künstlich anmutenden Hypothese greifen kann: „Der Dialog dürfte ziemlich alt sein, keine Fälschung, sondern eine unfreie und unzulängliche Nachahmung platonischer Art, noch bei Lebzeiten des Meisters in der Akademie entstanden“.

Tarrent (a. a. O., S. XVI) schliesst sich dieser, zuerst von F. W. Röllig (Wiener Studien. 1900. S. 18 ff.) vertretenen Auffassung an: „The most probable hypothesis to account for these various traits — slighness and crudity combined with dramatic interest, exceptional vocabulary, confused treatment of theory belonging to Plato's maturity, priority to some of the later dialogues — is that we have in the *Hippias Major* the work of a young student of the Academy in Plato's own time. (This would account also for the early inclusion of the dialogue in the list of Plato's own works.)“ Um diese Auffassung zu beweisen, vergleicht Tarrent Inhalt und Styl des *Hippias maior* mit Platons späteren Dialogen und kommt (S. LXV) zum Ergebnis: „It appears, then, that we have in the *Hippias Major* an exercise upon various of the logico-metaphysical terms of the *Phaedo*, bringing its ontology to a *reductio ad absurdum*. How far the absurdity is intentional, it is difficult to say; but the strongly caricaturist tendency of the whole dialogue suggests that the writer may possibly have known, here also, what he was about. If the work was written soon after the *Phaedo* and earlier than any of the „later“ dialogues, it may have been at least partly responsible for Plato's reconsideration of his metaphysical theory, as also possibly for his restatement, in the *Philebus*, of his doctrine of pleasure. This view of the date and importance of the dialogue on metaphysical grounds is supported by its vocabulary and general characteristics, which alike tend to prove it the work of a young man in close touch with Plato — probably a student of the Academy“.

Tarrent's Beweisgründe sind keineswegs überzeugend, besonders da er den *Hippias maior* anstatt mit der Terminologie der früheren Dialoge, fast ausschliesslich mit der Terminologie der späteren Dialoge vergleicht. Solange triftigere Gegengründe fehlen, muss der *Hippias maior* als Platons



Werk angesehen werden. Vgl. hierzu die angeführten Werke von Raeder, Ritter und Apelt.

### 5. Die Struktur der Freundschaft.

S. 56. <sup>83)</sup> Kühnemann, a. a. O. S. 263—268.

Raeder, a. a. O. S. 153—158.

Ritter, a. a. O. I. S. 497—504.

Pohlenz, a. a. O. S. 365—371.

Arnim, a. a. O. S. 37—71.

Wilamowitz, a. a. O. I. S. 184—187, 194—197. II. S. 68—75.

Taylor, a. a. O. S. 64—74.

S. 56. <sup>84)</sup> Arnim, a. a. O. S. 41. Er unterwirft die Frage der Entstehungszeit des *Lysis* einer eingehenden Untersuchung und kommt zu dem Ergebnis, dass Euthyphron, Charmides, Laches, Protagoras, Republik I dem *Lysis* am nächsten kommen. (S. 63.)

S. 56. <sup>85)</sup> ebda S. 65.

S. 59. <sup>86)</sup> Raeder, a. a. O. S. 155.

S. 59. <sup>87)</sup> Kühnemann, a. a. O. S. 265.

S. 59. <sup>88)</sup> Arnim, a. a. O. S. 51.

S. 60. <sup>89)</sup> Berndt, a. a. O. S. 21.

S. 61. <sup>90)</sup> Arnim, a. a. O. S. 53.

S. 61. <sup>91)</sup> In dieser korrumpiert überlieferten Stelle, die, wenn man mit Burnet  $\delta\epsilon$  einklammert, durchaus verständlich wird, schlägt Apelt, Platons Dialoge Charmides, *Lysis*, Menexenos. Philos. Bibl. Band 177. Leipzig 1918. S. 120 f. Anm. 51, folgende viel zu willkürliche Konjekture vor: an Stelle von *ἐξεῖνα* das graphisch so nah verwandte *ἐπέξεῖνα* zu setzen. Dann wäre der Sinn folgender: „das ursprünglich Befreundete liegt also weiter hinaus (d. i. jenseits der vorher genannten Bestimmungen und Gegensätze) und hat keinerlei Ähnlichkeit mit diesen genannten Bestimmungen“. Apelt stützt sich beim Beweisgange auf die bekannte Stelle im 6. Buche der *Politeia* 509 b 9: *ἐπέξεῖνα τῆς οὐσίας προσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*. Die Widerlegung erübrigt sich wohl, da ausserdem der Sinn der Stelle sich wesentlich kaum ändert.

S. 61. <sup>92)</sup> Arnim, a. a. O. S. 56.

S. 63. <sup>93)</sup> Kühnemann, a. a. O. S. 267. Friedländer, a. a. O. S. 60 meint, dass „der intentionale Charakter“ der Neigung sich erst zum Schlusse des Dialoges zeige. Die Erörterung soll sich anfangs nur „in der einen Dimension zwischen dem Ich und dem Du“ bewegen, es werde nur gefragt, ob Neigung einseitig sein könne, oder ob sie gegenseitig sein müsse, ob der Gleiche dem Gleichen oder der Verschiedene dem Verschiedenen befreundet sei. Erst gegen Schluss offenbare sich, dass Neigung um etwas willen da sei, und dieses Ziel, auf das sie sich richte, sei etwas „Liebes“ oder etwas „Gutes“. Da jedes Gut ein höheres über sich habe, so entstehe eine Stufenfolge bis hinauf zu dem „höchsten Lieben“ (*πρῶτον φίλον* 219 c) oder dem, was in seinem eigenen Sein und nicht um eines andern willen lieb sei (*τὸ τῷ ὄντι φίλον* 220 B). „Damit ist man zum ersten Male aus der Ich-Du-Dimension hinaufgetreten in die neue Dimension des Es, und sowohl der Stufenweg wie die Formel von dem

höchsten und dem in Wahrheit seienden Lieben zeigen rein formal und doch deutlich, dass sich die neue Dimension auf das Eidos hin erstreckt.“ In Friedländers Darstellung verflochten sich psychologische Elemente mit ontologischen. Schon die Ich-Du-Dimension trägt intentionalen Charakter. Die Struktur der *philia* ist an und für sich intentional, sie ist immer auf einen Wert gerichtet, das Du ist für ein Ich auch ein solcher Wert. Jeder Wert ist ein Eidos, nicht nur der höchste Wert. Platon ringt zum Schlusse des Dialogs nach einem absoluten Werte, kann sich aber dessen Struktur noch nicht klar machen, ebensowenig wie die Erkenntnis desselben.

## 6. Die Struktur der Tugend.

S. 64. <sup>94)</sup> Laches, 190 b—c.

S. 64. <sup>95)</sup> Maier, a. a. O. S. 339 ff.

S. 65. <sup>96)</sup> ebda S. 356.

S. 66. <sup>97)</sup> Julius Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Arete und Diairesis. Mit einem Anhang: Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialoges. Breslau 1917. S. 1 f.

### a. Die allgemeine Struktur der Tugend.

S. 67. <sup>98)</sup> Bonitz, a. a. O. S. 237—251.

Kühnemann, a. a. O. S. 287—296.

Lutoslawski, a. a. O. S. 205—207.

Gomperz, a. a. O. II. S. 251—265.

Raeder, a. a. O. S. 106—111.

Natorp, a. a. O. S. 10—18.

Stewart, a. a. O. S. 23—24.

Arnim, a. a. O. S. 1—23.

Pohlenz, a. a. O. S. 77—112.

Ritter, a. a. O. I. S. 309—342.

Wilamowitz, a. a. O. I. S. 137—152.

Ottomar Wichmann, Platon und Kant. Eine vergleichende Studie. Berlin 1920. III. Die ethischen Dialoge (Protagoras bis Menon). S. 53—99.

Taylor, a. a. O. S. 235—262.

S. 67. <sup>99)</sup> Bonitz, a. a. O. S. 245.

S. 68. <sup>100)</sup> Raeder, a. a. O. S. 108.

S. 68. <sup>101)</sup> Pohlenz, a. a. O. S. 92.

S. 69. <sup>102)</sup> ebda S. 88.

S. 70. <sup>103)</sup> Vgl. hierzu Prot. 330 c—e, wo *δικαιοσύνη* und *δουότης* als *πράγματι* bezeichnet werden. Ritter a. a. O. I. S. 316 versteht unter *πράγματι* eine Realität: „Zuerst die Gerechtigkeit. Sie ist wohl eine Realität (*πράγματι*). Und zwar schliesst sie die Eigenschaft der Ungerechtigkeit aus, und das abstrakte Substantiv Gerechtigkeit bedeutet nichts anderes als der Ausdruck

„gerecht sein“. Gerechtigkeit ist also dem Gerechthein gleichartig. Ebenso ist die Frömmigkeit (*δσιότης*) eine Realität, die eine gegenteilige Eigenschaft ausschliesst und etwa dasselbe bedeutet wie oder gleichartig ist mit fromm sein“.

Aus den angeführten Worten „gerecht sein“ und „fromm sein“ ist zu ersehen dass Ritter hier nicht an Begriffe zu denken scheint, sondern an seiende Strukturen mit einem bestimmten Sachverhalt.

Heidegger (vgl. Oskar Becker, *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene* Jahrbuch f. Philos. und phänom. Forschung. 8. Band. 1927. S. 679. Anm. 1) unterscheidet *πρᾶγμα* von anderen griechischen Ausdrücken für Gegenstände: 1. *τὸ πρᾶγμα* das, womit ich es zu tun habe, Tatsache; 2. *τὸ χοῖμα* Ding, sofern es im Gebrauch ist; 3. *τὸ ποιούμενον* das künstlich (*τέχνη*) Hergestellte; 4. *τὸ φναικόν* das, was von sich selbst aus wächst; 5. *τὸ μάθημα* das Lehrbare, worüber es ein eigentliches Wissen gibt, das jedem beigebracht werden kann. *Πρᾶγμα* ist entschieden ursprünglich eine für ein daseiendes Ich gegebene Tatsache. Später aber löst sich die Bindung an ein Ich und *πρᾶγμα* bedeutet dann überhaupt jeden Gegenstand, der einen bestimmten Sachverhalt darstellt.

S. 70. <sup>104)</sup> Natorp, a. a. O. S. 16 f.

S. 71. <sup>105)</sup> ebda S. 2.

S. 72. <sup>106)</sup> Stewart, a. a. O. S. 24.

#### b. Das Gute.

S. 73. <sup>107)</sup> Bonitz, a. a. O. S. 1—43.

Kühnemann, a. a. O. S. 296—325.

Gomperz, a. a. O. II. S. 265—290.

Lutoslawski, a. a. O. S. 212—218.

Raeder, a. a. O. S. 111—125.

Natorp, a. a. O. S. 42—52.

Stewart, a. a. O. S. 29—34.

Pohlenz, a. a. O. S. 129—167.

Ritter, a. a. O. I. S. 391—425.

Wilamowitz, a. a. O. I. S. 206—235; II. S. 95—105.

Wichmann, a. a. O. S. 53—99.

Taylor, a. a. O. S. 103—129.

S. 73. <sup>108)</sup> Natorp, a. a. O. S. 42.

S. 74. <sup>109)</sup> Raeder, a. a. O. S. 118.

S. 74. <sup>110)</sup> Natorp, a. a. O. S. 44 f. Ähnliches hatte schon früher Lutoslawski behauptet, a. a. O. S. 212 f.: „In its ethical character the Gorgias is still Socratic, but the method of argumentation and the apodictic certainty with which ethical principles are proclaimed (509 A : *οὐδεὶς οἶός τ' ἐστὶν ἄλλως λέγων μὴ οὐ καταγέλαστος εἶναι*) belong to Plato, are his own creation, and are manifested constantly in all his later works“.

S. 75. <sup>111)</sup> Natorp, a. a. O. S. 46.

S. 75. <sup>112)</sup> Apelt, *Platons Dialog Gorgias*. Philos. Bibl. Bd. 148. Leipzig 1914. S. 98.

S. 75. <sup>113</sup>) Natorp, a. a. O. ebda.

S. 75. <sup>114</sup>) Gomperz, a. a. O. II. S. 283 f.

S. 77. <sup>115</sup>) Sauppes Einklammerungen von *βλέποντες* e 2 und *πρός τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν* e 3, obgleich von Burnet angenommen, stehen nicht zu Recht, da Platon durchaus Nachdruck auf diese Ausdrücke legen will. Leider sind im Texte S. 77 durch ein Versehen die Klammern stehen geblieben.

S. 77. <sup>116</sup>) Ritter, Neue Untersuchungen über Platon. München 1910. S. 259. Ritter wundert sich darüber, das *εἶδος* nicht häufiger vorkommt, obgleich „im Gorgias verschiedentlich Begriffseinteilungen vorgenommen werden, so z. B. 517 d f., wo ganz gut *εἶδος* oder *γένος* oder *μέρος* Verwendung finden konnte, aber keines dieser Wörter wirklich Verwendung gefunden hat“. Ein indirekter Beweis dafür, dass *εἶδος* überhaupt nichts Begriffliches an sich hat. Ganz abgesehen davon, dass es sich hier gar nicht um Begriffseinteilungen, sondern um ontische Gliederungen handelt.

S. 78. <sup>117</sup>) Wichmann, a. a. O. S. 76, versucht dieses Problem im kantischen Sinne zu lösen, übersieht aber ganz die ontische Seite desselben: „Als Idee, als Aufgabe ist die Gewissheit eines höchsten Zielpunktes alles Handelns gegeben, der allgemeingültig ist in uns innerlich und eine Richtschnur gibt gegenüber allen anderen Beeinflussungen des Willens, allgemeingültig auch nach aussen und unbedingt sichere Vorschriften gibt für den geordneten Umgang aller vernünftigen Wesen, Götter und Menschen. Worin er aber besteht, kann nicht gesagt werden“.

Julius Stenzel, Platon der Erzieher. Leipzig 1928. S. 174, betont dagegen durchaus die ontische Seite der Arete: „Gut sind wir und alle anderen Dinge dadurch, dass eine Arete hinzutritt. Die Arete jeglichen Dinges, eines Gerätes, eines Leibes wie auch der Seele und des ganzen Lebewesens entsteht in der schönsten Weise nicht von ungefähr, sondern durch Ordnung (Taxis), Richtigkeit (Gradheit) und Kunst (Techne), wie sie einem jeden von ihnen zugewiesen ist. Die Arete jeglichen Dinges ist also etwas durch Ordnung gefügtes und so gestaltetes. Wenn in jedem Dinge der ihm zukommende eigentümliche Kosmos, d. h. die Einheit der drei obengenannten Begriffe sich verwirklicht, so macht er jegliches Seiende gut“. Anstatt von „der Einheit der drei Begriffe“ wäre es wohl angemessener von der Hauptstruktur der drei Gliederungsweisen des Seienden zu sprechen.

S. 78. <sup>118</sup>) Ritter, Platon. II. Kap. 10: „Die Ideenlehre verglichen mit modernen Meinongs und Husserls, deckt in sehr dankenswerter Weise die starken platonischen Elemente auf, die bei diesen Denkern zutage treten, betont aber viel zu einseitig rein äusserliche Äquivokationen. Beide Philosophen, Meinong wie Husserl, sind viel zu stark erkenntnistheoretisch belastet. Denn bei Meinong handelt es sich in seiner Gegenstandstheorie um die Struktur des Gegenstandes überhaupt, um das, was aus dem Sosein eines Gegenstandes, also a priori, von diesem Gegenstande erkannt werden kann. Unter Gegenstand versteht dabei Meinong nicht nur die wirklichen, sondern auch die unwirklichen und möglichen Gegenstände. Denn die Betrachtungsweise der Gegenstandstheorie ist daseinsfrei, kümmert sich nicht um die Seinsweise des Gegenständlichen. Nur eine Seite

des platonischen Suchens tritt bei Meinong zutage, die Unterscheidung von Sosein und Dasein der Gegenstände. Aber das Sosein verliert bei ihm ganz seine Seinsweise und wird zu einer notwendigen Eigenschaft der apriorischen Erkenntnis. Husserl's Phänomenologie ist dagegen grundsätzlich nur „eine Eidetik der Erlebnisse“ und beschränkt sich auf eine Deskription der transzendental reinen Erlebnisse. Als absolutes Sein gilt ihm nur das Sein des Bewusstseins, während das Sein der Natur bloss relatives Sein ist, nämlich Sein für die intentionalen Akte des Wahrnehmens. Strukturanalysen können aber in keinem Falle „den Kern dessen bilden, was man mit dem Ausdruck platonische Ideenlehre umschreiben kann.“ Im besten Falle können dieselben nur „als Platons Bemühungen gelten um Klärung des Erkenntnisproblems“ durch Feststellung nicht des Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriffes, sondern der Wahrheit selbst und deren Beziehung zum Sosein und Dasein.

### c. Die Wiedererinnerung.

S. 79. <sup>119)</sup> Schon Schleiermacher, a. a. O. II. 13. S. 229, erkannte, dass der Menon „das Räthsel des Protagoras, und um nur bei dem namentlich erwähnten stehen zu bleiben, des Laches gemeinschaftlich löst, und so beide Gespräche vor ihn und zusammen müssen gestellt werden, . . . und dass kein Verständiger etwa das Verhältniß umkehren und sagen wollen wird, jene wären später und weitere Ausführungen des hier vorläufig ange deuteten“.

Kühnemann, a. a. O. S. 363—366.

Lutoslawski, a. a. O. S. 207—210.

Gomperz, a. a. O. II. S. 297—306.

Raeder, a. a. O. S. 130—137.

Natorp, a. a. O. S. 28—42.

Stewart, a. a. O. S. 24—28.

Ritter, a. a. O. I. S. 476—484, 571—573.

Pohlenz, a. a. O. S. 167—193.

Maier, a. a. O. S. 521—525.

Wilamowitz, a. a. O. I. S. 272—284; II. S. 144—153.

Wichmann, a. a. O. S. 53—99.

Taylor, a. a. O. S. 129—145.

Emil Theissen, Logischer Zusammenhang in Platos Dialog Meno. Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Emmerich. 1894.

Theodor Ingenbleek, In welchem Zusammenhang steht Platons Lehre von der ἀνάμνησις mit seiner Ideentheorie? Jahresbericht des Königlichen Kath. Gymnasiums zu Sigmaringen für das Schuljahr 1889—1890. Sigmaringen 1890.

Siegfried Marck, Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven. München 1912. S. 14—21.

Julius Stenzel, Platon der Erzieher. a. a. O. S. 167—179

S. 79. <sup>120)</sup> Lutoslawski, a. a. O. S. 208: „This unity is called εἶδος, not yet the later Platonic idea, but already a distinct logical term, corresponding to species (72 C: ἐν γὰρ τι εἶδος τὰν τῶν ἅπασαι ἔχουσιν, δι' ὃ εἶδὸν ἄρεται).

The unity of species is the essence of the things which it embodies (100 B: *αὐτὸ καὶ αὐτὸ τί ποτ' ἔστιν ἀρετή*).“

S. 79. <sup>121</sup>) Ritter, a. a. O. I. S. 477: „Sokrates möchte den allgemeinen Begriff festgestellt wissen, der die Unterarten alle umfasst. Denn es kommt ihm auf das Wesen der Sache (ihre *οὐσία*) an.“

S. 79. <sup>122</sup>) Raeder, a. a. O. S. 131: „Sokrates fragt nach dem gemeinsamen Merkmal (*εἶδος* S. 72 C), durch dessen Besitz diese Tugenden zu Tugenden werden.“

S. 79. <sup>123</sup>) Apelt, Platons Dialog Menon oder über die Tugend. Philos. Biblioth. Bd. 153. Leipzig 1914. S. 22, verdeutscht diese Stelle folgendermassen: „Mag es ihrer auch viele und mancherlei geben, so stehen sie doch alle unter ein und derselben Begriffsbestimmung, die den Grund dafür enthält, dass sie Tugenden sind ...“ Schleiermacher a. a. O. II. 1<sup>3</sup>. S. 235 verdeutscht dagegen richtig mit feinem Sprachgefühl: „So ist es nun auch mit den Tugenden, dass, wenn sie auch viele und mancherlei sind, sie doch sämtlich eine und dieselbe gewisse Gestalt haben, um derentwillen sie eben Tugenden sind ...“

S. 79. <sup>124</sup>) Natorp, a. a. O. S. 29: „Die Frage der Lehrbarkeit zielte von Anfang an auf den Begriff der Tugend als Erkenntnis“. S. 31: „Der Fortschritt vom Protagoras bis zum Meno liegt in der Tat einzig in der immer tieferen Erfassung des Begriffs der Erkenntnis, in der die Tugend bestehe“.

S. 79. <sup>125</sup>) Marck, a. a. O. S. 15: „Erst im Menon aber führt die sokratische Grundthese direkt ins Zentrum platonischer Erkenntniskritik hinein. Es soll sich hier handeln um die Bestimmung des Begriffs der Tugend, ganz im sokratischen Sinne. Ihre *οὐσία*, *ὅτι ποτ' ἔστιν*, die stehende Formel für die Definition wird verlangt. Alle Tugenden müssen in der einen Grundgestalt (*ἐν τῷ εἶδος*) übereinstimmen, durch welche sie Tugenden sind.“

S. 80. <sup>126</sup>) Apelt, a. a. O. S. 23, spricht hier missverständlich von einem Begriffe: „Oder ist, wenn es sich einmal um Gesundheit handelt, der Begriff derselben überall derselbe, mag sie sich bei einem Manne finden oder bei sonst wem?“ Leider hat auch Schleiermacher, a. a. O. S. 235, nicht den Sinn der Stelle erfasst, wenn er verdeutscht: „oder ist es überall derselbe Begriff, wenn es Gesundheit ist, mag sie in einem Manne sein, oder in wem sonst immer?“

S. 80. <sup>127</sup>) Heinrich Rickert, Zur Lehre von der Definition. 2. verb. Auflage. Tübingen 1915. S. 60.

Stenzel, Studien usw. S. 4, benutzt dieses Zitat in einem vollständig anderen Sinne. Die Lehre von „den an sich seienden Begriffen des Guten an sich, Schönen an sich“ im Kratylos soll Platon noch keinen vollen Einblick in das Wesen des Begriffes geben. Er wüsste, bemerkt Stenzel hierzu, keine Stelle, die schärfer und klarer bezeichnete, worin Platon geirrt hat. „Weil jeder Begriff im engsten Zusammenhang mit dem Urteil steht, so kann er die Funktion des Urteils in tausend Fällen mitübernehmen, ohne dass der Unterschied und das eigentliche Verhältnis beider dem reflektierenden wissenschaftlichen Denken bewusst wird. Aber auch die philosophische Platonklärung, die kraft ihrer eignen Erkenntnis des Sachverhalts die Idee häufig genug an der Funktion des Urteils beteiligt nachweist, muss zugeben, dass bei

Platon doch der Hauptnachdruck auf dem einheitlich festgehaltenen Seienden liegt — wie oft betont doch grade Platon, dass in dem Fliesen der Erscheinungen das ruhende *εἶδος* und zwar *ἐν ἑαυτῷ* an sich „ist“; man darf sagen, dass Platon alles aufgeboten hat, um die Fiktion, von der Rickert spricht, so unzweideutig wie möglich klarzustellen, die Einheit, das Seiende, Ruhende, Unveränderliche der Idee im Gegensatz zum Begriff, der sich erst in Urteilen darstellen kann.“

Von ausserordentlicher Bedeutung ist das von einem so guten Kenner Platons wie Stenzel erzielte Ergebnis, dass die Struktur der Idee gänzlich verschieden ist von der Struktur des Begriffes, obgleich er dieses als einen Mangel am jungen Platon empfindet. Es scheint ihm wohl begreiflich, meint Stenzel in seiner späteren Arbeit (Platon als Erzieher, a. a. O. S. 167), „dass Platon zwar über die sinnliche Anschauung hinaus zu dem logischen Bereich syllogistisch verknüpfter Schlussfolgerungen vorstossen, aber doch wieder die einheitliche Evidenz als Ganzes in einer Art höherer, Allgemeineres bezeichnender Gestalt überschauen wollte. Das heisst, statt zur begrifflichen Logik reiner Gesetzmässigkeiten gelangte er zur Ideenlehre“. Auch hier klingt noch ein leiser Vorwurf Platon gegenüber nach. Die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung ist zu zeigen, dass hier nicht auf Platons Seite ein Irrtum vorliegt, sondern derselbe ganz den Deutern seiner Lehre zur Last fällt.

Denn Platon hat durchaus „einen vollen Einblick in das Wesen des Begriffes“ getan, man könnte fast sagen, seine Struktur in allgemeinen Zügen festgelegt. Begriffe sind immer gegenständlich bezogen, richten sich auf ein Sosein, das begriffen werden soll, nicht aber auf „das Fliesen der Erscheinungen“. Begriffe sind Denkgebilde, Denkbestimmungen, welche als solche das Sosein nur dann zu begreifen vermögen, wenn eine Soseinsschau stattgefunden hat. Jede Begriffsbestimmung ist an und für sich eine Begrenzung des Soseins, welches in seiner Ganzheit durch Begriffe nie adäquat bestimmt werden kann. Bedeutende moderne Forscher sind derselben Ansicht. U. a. meinen nach Alexander Pfänder, Logik. Jahrb. für Philos. u. phänom. Forsch. Bd. IV. Halle 1921. S. 273, die Begriffe irgendwelche Gegenstände. „Geht man von den Begriffen aus, so sind die Gegenstände, die von den Gegenstandsbegriffen gemeint werden, überhaupt nur als die gemeinten Gegenstücke, die intentionalen Korrelate der Begriffe zu nehmen, also nur mit demjenigen „Was“, dem „Wie“, der Seinsart und den Relationsbestimmtheiten ausgestattet zu denken, die der betreffende Gegenstandsbegriff ihnen zudenkt. Der Gegenstand, den ein bestimmter Gegenstandsbegriff entwirft, mag an sich noch weitere Bestimmtheiten über diejenigen hinaus haben, die ihm der Begriff zudenkt. Aber diese gehören dann nicht zu dem Gegenstand, soweit er nur das intentionale Korrelat des Begriffs ist. Wir müssen daher überall den Gegenstand, so wie er von dem Begriff entworfen wird, unterscheiden von dem Gegenstand, so wie er an sich ist“. Nicolai Hartmann, a. a. O. S. 279 ff. sieht „alle objektive Begriffsbildung überhaupt als Verendlichung des Seins“ an. „Wir tasten mit unseren Begriffen gleichsam in ein Gebiet höherer Bestimmtheiten hinein, die ihnen heterogen, und doch für sie determinierend sind, und die wir deswegen in dieser ihrer determinierenden Funktion annähernd aufspüren können. Wir können sie versuchsweise begrifflich umreissen, sie gleichsam mit

projektiver Begriffsbildung belasten.“ Die Struktur des Begriffs bestimmt Hartmann folgendermassen: „der Begriff als solcher deckt sich inhaltlich zwar niemals mit dem, was er begreift; sein Begreifen bleibt immer ein Hinausgreifen; aber um so mehr gilt von ihm, dass er immer schon auf ein Seiendes bezogen ist, das er begreifen will, und von dem er immer wirklich mehr oder weniger begreift. Er entsteht überhaupt nur in dieser Bezogenheit des Bewusstseins über sich selbst hinaus. Er bildet sich an ihr, ist nichts als ein Versuch der Formulierung ihres Wesens. Der immanent-erkenntnistheoretische Ausdruck dieser ihn bedingenden Bezogenheit — gleichsam ihr subjektiver Innenaspekt — ist das Problembewusstsein, wie es den bestimmten sokratischen Anfang aller Begriffsbildung ausmacht. Der ontologische Zusammenhang, der diesem subjektiven Aspekt — diesem indicium des Seins im Denken — entspricht, liegt in der hinter ihm sich verborgenden ontischen Immanenz des Denkens im Sein, d. h. in dem Sachverhalt, dass das ganze Bewusstsein mitsamt seinen Begriffsbildungen und wissenschaftlichen Erweiterungen nur ein Modus des Seins, vielleicht seine höchste Stufe, ist“.

Diese theoretischen Erwägungen werden auch durch die Ergebnisse der experimentellen Psychologie unterstützt. Narziss Ach hat in seiner experimentellen Untersuchung (Über die Begriffsbildung. Bamberg 1921) versucht in die Struktur des psychologischen Begriffs einzudringen. Seine Untersuchung zeigt deutlich, dass Begriffe immer gegenständlich bezogen sind, unlöslich mit einem Sein verbunden sind. Den durch seine Experimente bei den Versuchspersonen erzeugten Begriff bezeichnet Ach als das ideelle Objekt, d. h. „diejenige Objektvorstellung, bei der die Forderung einer Gleichheit für verschiedene Individuen durch den Wegfall bzw. durch das Zurücktreten der anschaulichen Momente und durch das Hervortreten des unanschaulichen Gegenwärtigseins des Wissens von den in Betracht kommenden Eigenschaften des Objektes z. B. seiner Grösse und Schwere verwirklicht ist“. (S. 305). An dem ideellen Objekte unterscheidet Ach „den Inhalt d. h. die durch die Beachtung der Teilinhalte entstandene Eigentümlichkeit und den Gegenstand, d. h. die Objekte, auf welche sich der Inhalt bezieht. Beide bilden innerhalb der Objektvorstellung bzw. innerhalb des ideellen Objekts, in dem diese beiden Seiten als Bedeutungsbewusstheit gegenwärtig sind, eine Einheit, ein untrennbares Ganze“. (S. 324). Ach hält es nicht für richtig, „wenn Husserl vom „intentionalen Gegenstand“ sagt, derselbe existiere weder intra noch extramentem, also überhaupt nicht“. Achs Experimente zeigen, dass „mit und durch das ideelle Objekt stets auch der Gegenstand dieses Objektes ideell d. h. als Wissen gegenwärtig“ sei. Nach Platons Lehre wird gleichfalls beim Erkennen die Transzendenz des zu erkennenden Gegenstandes aufgehoben: der Gegenstand muss notwendig beim Erkennenden Ich da sein, ihm immanent sein.

Zur psychologischen Begriffsbildung vgl. Alexander Willwoll, Begriffsbildung. Eine psychologische Untersuchung. Leipzig 1926. Willwoll gibt eine gute Übersicht über die bisherigen Forschungen, bietet aber selbst für die vorliegende Untersuchung wenigstens nichts prinzipiell Neues.

S. 81. <sup>128)</sup> Apelt, Menon. S. 28.

S. 81. <sup>129)</sup> Ritter, a. a. O. I. S. 477: „Da Menon mit einem neuen



Versuch wieder nicht zurecht kommt, erbietet sich Sokrates selbst eine Musterdefinition aufzustellen, für den Begriff der Gestalt<sup>4</sup>.

Gomperz, a. a. O. II. S. 298: „Als das Muster einer richtigen Definition gilt hingegen folgende: „Gestalt ist die Begrenzung des Körperlichen.““

E. Theissen, a. a. O. S. 5, fasst ebenfalls diese Strukturanalysen als Begriffsdefinitionen auf. Deshalb ist er gezwungen, einen [der wichtigsten Einblicke Platons in die Struktur des Daseienden, dass nämlich die Figur dasjenige sei was allein von dem Seienden stets die Farbe begleite, mit der Farbe verbunden sei (*ἔστω γὰρ δὴ ἡμῖν τοῦτο σχῆμα, ὃ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι δὲ ἐπόμενον*, Men. 75 b 9—11), als eine „scherzhafte Definition“ anzusehen. Diese scherzhafte Definition, „deren Fehlerhaftigkeit und Verwerflichkeit Meno aus dem Umstande, dass das Wesen der Farbe noch gar nicht bestimmt und gekannt sei, richtig einsieht“, soll Plato offenbar den Sokrates deshalb bilden lassen, „um zu zeigen, wie man nicht definieren soll, um vor dem Fehler zu warnen, dass man in die Definition einen Begriff aufnimmt, der an und für sich noch nicht völlig bekannt ist und somit selbst noch der näheren Erklärung und Entwicklung bedarf, da ja jede Definition nur dann erst eine volle Einsicht in das Wesen eines Begriffes gewähren kann, wenn man zugleich von den in ihr angegebenen Merkmalen eine klare und bestimmte Vorstellung gewonnen hat“.

Der Wortlaut ist mit Absicht etwas ausführlicher angeführt, um zu zeigen, zu welchen absurden Resultaten ein solcher Begriffsfanatismus führen kann. Schade ist es, dass Theissen uns keine richtige Definition der Farbe zu geben versucht hat, dann wäre ja sofort ad oculos demonstriert worden, was für ein unmögliches Ansinnen er an Platon stellt.

S. 83. <sup>130</sup>) Pohlenz, a. a. O. S. 191 f.

S. 84. <sup>131</sup>) Die Übersetzung von Pohlenz, a. a. O. S. 191. Hiestand, a. a. O. S. 6, missversteht diese Stelle, wenn er glaubt, dass im Menon „erstmalig Platons imperativischer Erziehungswille offen durchbricht und die sittlichen Zwecke über das blosse Streben nach objektiver Wahrheit stellt“. Platon soll der Unanfechtbarkeit seiner Lehre selber nicht recht trauen, nur ihrer sittlichen Wirkung soll er sicher sein, und das soll für ihn das Entscheidende sein (Anm. 1). Unsere Analyse ergab das Gegenteil.

S. 84. <sup>132</sup>) Pohlenz, a. a. O. S. 191.

S. 84. <sup>133</sup>) Friedrich Bamler, *Das Irrationale bei Platon*. Inaugural-Dissertation. Gotha 1916. S. 91.

Rein psychologisch deutet die platonische Soseinsschau Kristian B. R. Aars, *Die intellektuelle Anschauung im System Platons*. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Band 140. Leipzig 1910. S. 216 ff. In der „intellektuellen Anschauung“ sieht Aars die Fähigkeit, „einen neuen Gegenstand“ oder „eine neue Kraft in den Gegenständen“ zu erdenken. Dieses Erdenken ist nicht die Leistung „des begrifflichen Denkens“, sondern „der Phantasie und Projektion“. Platons Hauptleistung ist „seine Metaphysik, und auf diesem Gebiete zeichnet er sich wiederum aus durch seine kühne, fast möchten wir sagen schrankenlose Phantasie, und seine dreiste Projektionstätigkeit“. „Das Originelle in der Leistung Platons war, dass er einen neuen Gegenstand in die Naturerklärung einführte, und zwar eben den ewigen und unveränder-

lichen Begriff.“ Alle Missverständnisse in der platonischen Ideenlehre sollen darauf beruhen, dass Platon seiner „intellektuellen Phantasie“ die Zügel schiessen liess, und nicht bei der „logischen Begriffsbestimmung“ verblieb. Man sieht, zu welchen Ungeheuerlichkeiten in der Auffassung Platons die „Begriffslehre“ führen kann.

Platons eidetische Schau oder Soseinsschau wird wieder zum grundlegenden Erkenntnismittel in der Phänomenologie und im Intuitivismus. Die Phänomenologie beruht eigentlich ganz auf der „Wesensschauung“.

Joseph Geyser, *Neue und alte Wege der Philosophie*. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis im Hinblick auf Edmund Husserl's Versuch ihrer Neubegründung. Münster 1916, bemerkt hierzu S. 54: „Husserl's Lehre, dass alle wissenschaftliche Erkenntnis des Tatsächlichen in Wesenserkenntnissen gründen müsse, ist altes Erbgut. Schärft doch Plato im Geiste seines Lehrers Sokrates in seinen Dialogen immer wieder ein, dass sich keine Frage nach den Eigenschaften eines Gegenstandes, z. B. nach der Lehrbarkeit der Tugend, wissenschaftlich beantworten lasse, so lange das Wesen desselben noch nicht erfasst und definitorisch fixiert sei“.

Im modernen Intuitivismus, der sich bei Nikolaj Losskij zum Real-Idealismus ausbildet, wird das „unmittelbare Anschauen“ zur Methode der Philosophie überhaupt. Nach Losskij (*Die intellektuelle Anschauung als Methode der Philosophie*. Der Russische Gedanke. Heft I. Bonn 1929. S. 4 ff.) ist „jedes Wissen unmittelbares Anschauen (Intuition) des Gegenstandes von meinem Ich, d. h. ein Hineingehen des Gegenstandes als solches in den Gesichtskreis meines Bewusstseins. Die Intuition ist deswegen möglich, weil die Welt eine organische Totalität bildet: alle Elemente der Welt sind an irgendeiner Seite miteinander zusammengewachsen, und eben darum ist das erkennende Ich imstande, nicht nur seine persönlichen Erlebnisse unmittelbar zu beobachten, sondern auch in das Innere eines fremden Wesens direkt hineinzuschauen“. Das Sein als solches zerfällt in ein reales und in ein ideales Sein. „Jedes reale, d. h. räumlich-zeitliche Sein existiert nicht anders als auf dem Grunde eines idealen, d. h. unzeitlichen und unräumlichen Seins. Dieses ideale Sein ist zweifach: erstens da sind die konkret idealen, überzeitlichen und überräumlichen substantziellen Agentien und zweitens die abstrakt-idealen, mathematischen usw. Formen und Gesetze, Gattungs- und Speziesideen usw. Jedes reale Sein ist ein Produkt der Wirksamkeit, der schöpferischen Aeusserung der substantziellen Agentien, die ihre Tätigkeit gemäss den abstrakt-idealen Prinzipien und zwar den mathematischen Formen, den Gattungs- und Speziesideen usw. verwirklichen.“ Das „unselbständige ideale Sein, d. h. die abstrakten Ideen“ erfasst die „intellektuelle Intuition“, während das konkret-ideale Sein mit seinen metalogischen Prinzipien die „mystische Intuition“ erschaut. Die „mystische Intuition“ bezeichnet Losskij nach der Terminologie Hegels als „konkrete Spekulation, konkrete intellektuelle Anschauung“. Wir sehen jedenfalls, wie nahe Losskij zu Platon steht. Die Scheidung zweier Seinssphären und ihre Bindung miteinander ist durchaus platonisch. Ebenfalls muss nach Platons Lehre bei der Soseinsschau die Transzendenz des zu erkennenden Gegenstandes fallen, der Gegenstand muss beim Erkennenden da sein, ihm immanent


werden. Dieses ist nur möglich durch die „Strukturverwandschaft“ des gesamten Seins.

S. 85. <sup>134)</sup> Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. II, 1. 5. Aufl. Leipzig 1922. S. 581 f.

Schon Hermann, a. a. O. S. 511, suchte nach einem Faktor, der die „mythischen Theile“ von Platons Lehre, „dieses Product der tiefstinnigsten Ahnungen und des höchsten Fluges der Phantasie zu erklären hinreiche“. Er glaubte ihn im Pythagoreismus zu finden. Diese Lehre „bot nicht nur für Manches eine sehr anschauliche Form des Ausdrucks, sondern auch eben desshalb, weil ihre Principien zur Erklärung dessen was daraus erklärt werden sollte nicht hinreichten, ein Beispiel der Ergänzung fehlender philosophischer Mittelglieder durch Analogien und Gleichnisse dar, das an Plato's empfänglichem und schöpferisch gestimmten Geiste nicht wirkungslos vorüber gehen konnte. Wäre freilich die Ideenlehre an sich schon dasjenige gewesen, was sie seyn sollte, so hätte sie vielmehr die dialektische Form, in welcher sie empfangen und geboren war, weiter ausbilden, als das poetische Gewand annehmen sollen, das unbefangen betrachtet allerdings nur ihre Blöße zu bedecken bestimmt ist“.

Gustav Teichmüller, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlin 1874. S. 163 ff., unterscheidet zwischen dem doppelten Ausdruck, den die platonische Lehre überall annehmen muss — zwischen Mythos und Wissenschaft, jetzt würde man wohl von Mythos und Logos sprechen. „Es würde verkehrt sein, eine Geheimlehre und eine öffentliche Lehre bei ihm anzunehmen in dem Sinne, als wenn er die Geheimlehre nicht öffentlich ausgesprochen und in seinen Dialogen deutlich dargelegt hätte. Vielmehr sind wir grade durch seine Dialoge überall von seiner Geheimlehre unterrichtet, die nur geheim ist, war und bleiben wird, weil sie nicht von allen verstanden, sondern nur von der geistigen Aristokratie besessen werden kann. Wohl niemand hat schärfer und kräftiger als Plato den Unterschied der Begabung hervorgehoben; nur die goldenen Naturen sind ihm der Philosophie fähig und damit der Freiheit und Herrschaft, während die andern, wie er überall zeigt, durch Meinungen, Gesetze, Gewöhnungen, und zum Theil durch Lügen geleitet werden müssen. Denn die Wahrheit ist zwar das Schönste und Beste; aber Plato hält es für unmöglich, die Masse der Menschen davon zu überzeugen, die desswegen nur durch heilsame Täuschung zu einem freiwilligen Gehorsam gebracht werden können.“ Der Mythos drückt also nicht Platons wahre Meinung aus, sondern sie ist nur dort vorhanden, wo „die Klarheit des Begriffes auftritt“. Teichmüller entgeht leider, trotz seiner sonst tiefen Auffassung von Platons Lehre, die Bedeutung des Mythos in Platons Philosophie und er sieht in ihm nur ein pädagogisches Mittel — in usum delphini — für unreife Köpfe.

Zellers Auffassung steht nicht fern Walter Willi, *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoeie*. Zürich 1925. Willi versucht in der platonischen Mythenforschung neue Wege einzuschlagen. Bis jetzt „waren die heftigsten Anstrengungen mit wenig Erfolg geundankt, indem das Inhaltsproblem der Mythen Platons nur existiert und lebendig erfasst werden kann, wenn es gesehen wird durch das Stereoskop

der Form; ohne dieses aber etwas Zerrissenes, Chimärenhaftes, vor allem Undeutbares an sich hat . . . Entwicklung und Form sind also für eine fruchtbringende Neuarbeit in der platonischen Mythenforschung vor allem notwendig: sie bilden denn auch die Grundlage dieser Darstellung“. (S. 9). 

Als Grundgesetz gilt ihm, „dass überall da, wo der Logos die „logische“ Linienführung, den Boden der platonischen ἀλήθεια und ihrer Auffindung, sowie die Sphäre des dialektischen Scherzes verlässt, das Reich des Mythos beginnt“. Für Platon soll „die ψευδος-Wesenheit des Mythos Axiom“ sein; und „zwar ist es jenes grosse ψευδος, das in künstlerischer Gestaltung die Welt seiner Erscheinungen spannt zwischen tiefsten Ernst und heitersten Scherz, zwischen reine Fabel und höchste, unbeweisbare und irrationale Überzeugung auf dem Grund der dadurch bedingten Stimmungshaltung und Ethosmalerei“. (S. 20).

Mit diesem Axiom nähert sich Willi trotz aller Unterscheidung im Nebensächlichen und manchen wertvollen Einzelbemerkungen der Zeller'schen Auffassung und bringt sachlich nichts Neues.

Tiefer schürft Karl Reinhardt, Platons Mythen, Bonn 1927. „Die Eroberung des Mythos ist bei Platon die Wiedereroberung des verlorenen Reiches seiner Väter.“ (S. 11). Denn „die Mythen sind nährnde Erinnerungen, „den Gescheiten unglaublich, doch glaublich den Weisen“. Denken wir uns am Ende aller Gescheitheit, so sind wir, vergleichbar einem Baum, der lauter Krone sein will ohne Wurzel, lauter Gegenwart ohne Abkunft, lauter Wissenschaft ohne „Erinnerung“. Uns an unsere Wurzeln zu erinnern bleibt die Aufgabe des Mythos, und was immer zu solcher Erinnerung taugt, heisst Mythos oder steht an seiner Statt. Die Seele lebt und stirbt mit ihrer Urgestalt wie mit der Dryade der Baum: der Mythos ist ihr Wachstumsgeist“. (S. 159).

Ähnlicher Auffassung ist Friedländer, a. a. O. Kapitel IX. Mythos. S. 199—241. Der Mythos wird ebensowenig wie der Logos erfunden, sondern aufgefunden: „Er hat wie dieser seine eigene Struktur“. Nur „dann hat Mythos Wert, wenn sich erweist, dass seine Linien die des Logos anpassend weiterführen“. Denn „die grossen Seelenmythen umspielen am Schlusse eines Werkes das unwissbare Jenseits des Lebens, nachdem vorher, mit dem Blick freilich auf das ewige Sein, doch im Diesseitigen die Ordnung bestimmt oder das von hier aus begrifflich Erkennbare erkannt worden ist“. (S. 218 f.). Der Mythos hat „in Platons ironischem Dialog seinen festen Platz überall dort, wo zunächst ein Strahl des Epekeina und mehr und mehr die Fülle des Ideenhaften in dieses Leben hereinragt“. (S. 240).

Im Mythos offenbaren sich Platon also die Urwurzeln des Seins, die er im diskursiven Denken vergebens zu erfassen sucht, und sie weisen ihm zugleich einen neuen Weg des Erkennens auf, die unmittelbare Schau des Seins in seiner lebhaften Gegebenheit.

S. 86. <sup>135)</sup> August Auffarth, Die Platonische Ideenlehre. Berlin 1883. S. 106.

S. 86. <sup>136)</sup> Reinhardt, a. a. O. S. 26.

S. 86. <sup>137)</sup> ebda, a. a. O. S. 38.

S. 87. <sup>138)</sup> ebda. S. 112 und S. 124.

S. 88. <sup>139)</sup> ebda, S. 49.

S. 89. <sup>140)</sup> ebda, S. 52.

S. 89. <sup>141)</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle 1913. S. 56f.: „Anstelle des Cartesianischen Versuchs eines universellen Zweifels können wir nun die universelle *ἐποχή* in unserem scharf bestimmten und neuen Sinne treten lassen. . . Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthesis setzen wir ausser Aktion, alles und jedes, was sie in ontischer Hinsicht umspannt, setzen wir in Klammern: also diese ganze natürliche Welt, die beständig „für uns da“, „vorhanden“ ist, und die immerfort dableiben wird als bewusstseinsmässige „Wirklichkeit“, wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern. Tue ich so, wie es meine volle Freiheit ist, dann negiere ich diese Welt also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die „phänomenologische“ *ἐποχή*, die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschliesst. Also alle auf diese natürliche Welt bezüglichen Wissenschaften, so fest sie mir stehen, so sehr ich sie bewundere, so wenig ich daran denke, das mindeste gegen sie einzuwenden, schalte ich aus, ich mache von ihren Geltungen absolut keinen Gebrauch. Keinen einzigen der in sie hineingehörigen Sätze, und seien sie von vollkommener Evidenz; mache ich mir zu eigen, keiner wird von mir hingenommen, keiner gibt mir eine Grundlage — wohlgemerkt, solange er verstanden ist, so wie er sich in diesen Wissenschaften gibt, als eine Wahrheit über Wirklichkeiten dieser Welt. Ich darf ihn nur annehmen, nachdem ich ihm die Klammer erteilt habe. Das heisst: nur im modifizierenden Bewusstsein der Urteilsausschaltung, also gerade nicht so, wie er Satz in der Wissenschaft ist, ein Satz, der Geltung beansprucht, und dessen Geltung ich anerkenne und benutze“. Mit dieser *ἐποχή* wäre Platon durchaus noch einverstanden. Husserl dehnt aber seine *ἐποχή* noch viel weiter aus, klammert alles transzendente Sein ein und lässt nur folgende Norm gelten: „Nichts in Anspruch zu nehmen, als was wir am Bewusstsein selbst, in reiner Immanenz uns wesensmässig einsichtig machen können“. (S. 113).

S. 89. <sup>142)</sup> Reinhardt, a. a. O. S. 49.

S. 90. <sup>143)</sup> Husserl, a. a. O. S. 10 f. macht prinzipiell keinen Unterschied zwischen Wesenserschauung und individueller Anschauung. „Wesen“ bezeichnet „das im selbsteigenen Sein eines Individuums als sein Was Vorfindliche. Jedes solche Was kann aber „in Idee gesetzt“ werden. Erfahrende oder individuelle Anschauung kann in Wesensschauung (Ideation) umgewandelt werden — eine Möglichkeit, die selbst nicht als empirische, sondern als Wesensmöglichkeit zu verstehen ist. Das Erschaute ist dann das entsprechende reine Wesen oder Eidos, sei es die oberste Kategorie, sei es eine Besonderung derselben, bis herab zur vollen Konkretion“. . . „Das Wesen (Eidos) ist ein neuartiger Gegenstand. So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesensanschauung ein reines We-

sen.“ Hier soll keine bloss äusserliche Analogie vorliegen, sondern radikale Gemeinsamkeit. „Auch Wesenserschauung ist eben Anschauung, wie eidetischer Gegenstand eben Gegenstand ist.“

Wie durchaus platonisch Husserl hierbei denkt, zeigen folgende Ausführungen. „Empirische Anschauung, speziell Erfahrung ist Bewusstsein von einem individuellen Gegenstand, und als anschauendes „bringt sie ihn zur Gegebenheit“, als Wahrnehmung zu originärer Gegebenheit, zum Bewusstsein, den Gegenstand „originär“ in seiner „leibhaftigen“ Selbstheit zu erfassen. Ganz ebenso ist die Wesensanschauung Bewusstsein von etwas, einem „Gegenstand“, einem Etwas, worauf ihr Blick sich richtet und was in ihr „selbst gegeben“ ist... Wesensanschauung ist also Anschauung, und ist sie Erschauung im prägnanten Sinn und nicht eine bloss und vielleicht vage Vergegenwärtigung, so ist sie eine „originär“ gebende Anschauung, das Wesen in seiner „leibhaften“ Selbstheit erfassend.“

S. 90. <sup>144</sup>) Maier, a. a. O. S. 525, ist anderer Ansicht: „Im Menon“ ist die Anknüpfung der platonischen Anschauungen an den Gedankenkreis der Mystik Tatsache geworden, die Erlösungssehnsucht, die dem sokratischen Evangelium sein tiefstes Motiv gegeben hatte, wird jetzt auch in Platon's Seele völlig wach. Er aber sucht das Heil nun nicht in der sittlichen Freiheit, sondern in der Glaubenswelt der Mysterien“.

Der Unterschied liegt darin, dass Maier im Mythos die Äusserung einer nach Erlösung ringenden, nicht aber einer nach Wahrheit suchenden Seele sieht.

S. 90. <sup>145</sup>) Ritter, a. a. O. I. S. 572 f. versteht diese „Verwandschaft der ganzen Natur“ rein empirisch. Er sieht in ihr „nichts anderes als die stetige strenge Bedingtheit aller Einzelheiten durch einander, die durchgehende kausale Verknüpfung, die den Suchenden von einem Punkte mit Sicherheit zum anderen fortleitet“. Platon ist es hier nicht um empirische Kausalverhältnisse, sondern um grundlegende Strukturverhältnisse zu tun.

Stenzel, Platon, a. a. O. S. 155, sieht hier tiefere Zusammenhänge. Diese „Theorie von „der gesamten in sich verwandten Natur“ wird dauernd der Betrachtung zugrunde gelegt; immer wird betont, dass die Verstehbarkeit des Zusammenhanges grundsätzlich keine anderen Grenzen hat als das „Seiende“, wie es hier heisst. Dessen Wesen und Wahrheit liegt als ewiger Gehalt in der Seele und tritt in dauernder rastloser „Erinnerung“ ans Licht in den verstehenden, einsehenden Akten des Lernens. Der Gehalt der von ihren inneren Meinungen in dieser Geburtshilfe entbundenen Seele ist die Wahrheit des ganzen Seienden, nicht etwa eine beschränkte Individualität“.

S. 91. <sup>146</sup>) Natorp, a. a. O. Anhang. S. 474.

S. 91. <sup>147</sup>) Stewart, a. a. O. S. 25 f.: „Stripped of its mythical and poetical embodiment, the doctrine of ἀνάμνησις means that true knowledge is not what one picks up casually from lectures and books and such external sources, but what one has thought out for oneself. Mental activity is the one thing needful, which no degree of receptivity can make up for the lack of. And it is by mental activity, by hard thinking, by connected not desultory thinking, that the Notion or Idea is grasped. That it is the Notion or Idea, not any mere particular of sense, which ἀνάμνησις recovers, or brings into consciousness, is perhaps hardly put plainly enough in the Meno“. Auch

psychologisch, aber mehr von pädagogischen Gesichtspunkten aus, betrachtet dieselbe Friedländer, a. a. O. S. 182 f.] „Was man die „Anamnesis-Lehre“ des Menon nennt, ist ein mythischer Weg zu dem präexistenten Eidos, welcher auf dieser gewiss ursprünglich sokratischen Überzeugung ruht. Der liebende Erzieher, der Mäeutiker schafft sich hier seine Form, den Dialog, der den Schüler zum eigenen Bejahen, Verneinen, Wahrheitfinden, mit einem Wort zum „Philosophieren“ bestimmt.“

- S. 91. <sup>148)</sup> Natorp, a. a. O. S. 37.  
S. 91. <sup>149)</sup> Natorp, a. a. O. S. 42.  
S. 91. <sup>150)</sup> ebda. Anhang. S. 474—475.  
S. 92. <sup>151)</sup> ebda. Anhang. S. 471—472.  
S. 93. <sup>152)</sup> ebda. Anhang. S. 472—473.  
S. 93. <sup>153)</sup> ebda. Anhang. S. 473.  
S. 93. <sup>154)</sup> Marck, a. a. O. S. 17.  
S. 93. <sup>155)</sup> Heinrich Barth, Die Seele in der Philosophie Platons. Tübingen 1921. S. 109, 116, 320.  
S. 94. <sup>156)</sup> Schleiermacher, a. a. O. II. 3. Phaidon. Einleitung, S. 6.  
S. 94. <sup>157)</sup> Zeller, a. a. O. S. 835 ff.  
S. 95. <sup>158)</sup> Teichmüller, a. a. O. S. 209.  
S. 95. <sup>159)</sup> ebda. S. 123.  
S. 96. <sup>160)</sup> ebda. S. 164 ff.  
S. 98. <sup>161)</sup> Hartmann, a. a. O. S. 344 f.  
S. 99. <sup>162)</sup> Vgl. hierzu Apelt, Menon. S. 80 f. Anm. 29. Ritter, a. a. O. I. S. 479 ff. Stenzel, Platon. S. 152 f.  
S. 102. <sup>163)</sup> Vgl. hierzu Maier, a. a. O. S. 370. Anm. 1, der aber zugleich annimmt, dass schon „in der Dialektik des historischen Sokrates die beiden Stufen oder Seiten seiner Dialektik, wenn auch nicht zeitlich so doch grundsätzlich sich deutlich von einander abheben“.

Das dialektische Werkzeug des Sokrates war nach Maier (S. 366 ff.) die prüfende, die elenktische Frage. „Der Hintergrund des Frageverfahrens war in der Tat bei Sokrates das Bekenntnis oder, wenn man lieber will, die Fiktion seines Nichtwissens. Dieses Vorschützen des Nichtwissens war Ironie — die bekannto sokratische Ironie.“ Das Ziel des ironischen Frageverfahrens ist „in den Angeredeten die Einsicht in ihr Nichtwissen zu wecken oder — das ist dasselbe — sie zur Selbsterkenntnis zu führen“. Denn „dieses „Wissen um das Nichtwissen“ selbst ist bereits als ein Anfang des neuen sittlichen Lebens gedacht, als ein Zustand der Selbsteinkehr und des Verlangens nach dem Ideal, aus welchem dem Menschen die Arbeit an sich selbst, die zum sittlichen Ziele führt, entspringt. So geht dieses *ἐλέγχειν* unmerklich über in das zweite Stadium des protreptischen Einwirkens, in das Hinweisen und Hinführen auf das Ideal“.

Friedländer, a. a. O. S. 178 f. sieht dagegen einen grossen Unterschied in dem Verhalten von Sokrates und Platon. „Die sokratische Ironie, in ihrem Mittelpunkt erfasst, drückt die Spannung aus zwischen dem Nichtwissen, das ist der Unmöglichkeit, in Worten allerletzt zu sagen, „was das Gesuchte ist“, und dem Darleben des Nichtgewussten, dem Sein des gerechten Mannes, das ihn bis in die Ebene des Göttlichen hebt. Für Platon

wird die sokratische Frage „in Worten“ (*ἐν λόγοις*) beantwortbar. Aber diese Antwort wird erst [vollkommen] in der Schau der ewigen Formen und in der ahnenden Erkenntnis dessen, was jenseits alles Seins ist.“

S. 102. <sup>164</sup>) Natorp, a. a. O. S. 40.

S. 103. <sup>165</sup>) Marck, a. a. O. S. 16 f.

S. 103. <sup>166</sup>) Husserl, a. a. O. S. 113 und 133 ff. Bei Heidegger, a. a. O. S. 34 ff., baut sich die Phänomenologie zu einer Seinslehre aus, erlangt aber noch nicht die platonische Allgemeinheit, sondern verbleibt mehr in der aristotelischen Einschränkung auf das Dasein. „Der Ausdruck Phänomenologie lässt sich griechisch formulieren: *λέγειν τὰ φαινόμενα*; *λέγειν* besagt aber *ἀποφαίνεσθαι*. Phänomenologie sagt dann: *ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα*: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“ Phänomenologie nennt nun „weder den Gegenstand ihrer Forschungen, noch charakterisiert der Titel deren Sachhaltigkeit. Das Wort gibt nur Aufschluss über das Wie der Aufweisung und Behandlungsart dessen, was in dieser Wissenschaft abgehandelt werden soll. Wissenschaft „von“ den Phänomenen besagt: eine solche Erfassung ihrer Gegenstände, dass alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muss“. Thema einer „ausdrücklichen Aufweisung“ ist aber „offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, dass es seinen Sinn und Grund ausmacht“. Nur das Sein des Seienden bleibt „in einem ausnehmenden Sinne verborgen“ oder fällt „wieder in die Verdeckung zurück“ oder zeigt sich „nur verstellt“. Damit erweist sich die Phänomenologie als „Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich. Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, [seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate“. Die Phänomenologie ist also „sachhaltig genommen die Wissenschaft vom Sein des Seienden — Ontologie“. Zum Thema hat sie „das ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende“, das Dasein. „Der *λόγος* der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des *ἐκμυθεῖν*, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins kundgegeben werden. Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet.“ „Durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt“ wird „der Horizont herausgestellt für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmässigen Seienden“ Und sofern „das Dasein den ontologischen Vorrang hat vor allem Seienden — als Seiendes in der Möglichkeit der Existenz“, erhält „die Hermeneutik als Auslegung des Seins des Daseins“ den „primären Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz“. Das Sein in seiner Universalität, muss sich Heidegger gestehen, liegt doch über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. „Sein ist das transzendensschechthin.“ Nur eine „transzendente Erkenntnis“ soll das Sein als



das Sein, als ein transcendens erschliessen. Denn „phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis“. Damit aber muss das Sein als solches ein „Ding an sich“ bleiben und kann nie in seiner ursprünglichen Gegebenheit erfasst werden. Die Ontologie trägt auch bei Heidegger einen immanenten Charakter und greift jedenfalls auf keinen Fall über das Dasein hinaus.

S. 104. <sup>167)</sup> Oskar Becker, *Mathematische Existenz*. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene. Jahrb. für Philos. u. phänom. Forsch. VIII. Band. Halle 1927. S. 680 ff.

S. 107. <sup>168)</sup> Apelt, a. a. O. S. 53, verdeutscht: „τὰ ἐν τῇ ψυχῇ“ mit „ein Stück unseres Seelenlebens“ und „πάντα τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν“ mit „alle Seelentätigkeit“, deutet diese Stelle folglich rein psychologisch und missversteht dadurch den Sinn von Platons Worten.

S. 108. <sup>169)</sup> Husserl, a. a. O. S. 4.

S. 108. <sup>170)</sup> Der Ausdruck „δόξα“ ist leider im griechischen nicht eindeutig. Gewöhnlich bedeutet er den Akt selbst, „das Vermeinen“, er kann aber auch, besonders in der Mehrzahl (δόξαι), das Vermeinte, den Sachverhalt bedeuten. Vgl. S. 102 und 105.

S. 109, <sup>171)</sup> Vgl. S. 91 der vorliegenden Arbeit.

#### d. Aporien.

S. 110. <sup>172)</sup> Bonitz, a. a. O. S. 89—143.

Lutoslawski, a. a. O. S. 210—212.

Gomperz, a. a. O. S. 432—436.

Raeder, a. a. O. S. 137—146.

Stewart, a. a. O. S. 28—29.

Arnim, a. a. O. S. 123—141.

Ritter, a. a. O. I. S. 450—462.

Wilamowitz, a. a. O. I. S. 296—319; II. S. 154—168.

Taylor, a. a. O. S. 89—102.

S. 110. <sup>173)</sup> Natorp, a. a. O. S. 119. Verfehlt ist Natorps Meinung, der Euthydemos dürfe „als ergänzender Nachtrag zu dem polemischen Geplänkel, das den zweiten Teil des Theaetet füllt, bezeichnet werden; ein Nachtrag, der im Theaetet so bestimmt angekündigt ist, dass er sogar als Anhang zu diesem, wie eine Art Satyrspiel, zugleich veröffentlicht sein könnte“.

Ebensowenig begründet ist Arnims, a. a. O. S. 127, Auffassung, dass „der Menon später geschrieben ist als der Euthydem und in gewissem Sinne eine Fortsetzung desselben ist“.

Aus denselben Indizien ziehen Raeder, a. a. O. S. 137, und Wilamowitz, a. a. O. I. S. 304 f. und besonders a. a. O. II. S. 152, den umgekehrten Schluss: „Der Menon schliesst: die Philosophie (Bildung zur Tugend) müsste lehrbar sein; aber weil keine Lehrer nachgewiesen sind, bleibt das zweifelhaft. Der Euthydem schliesst: einerlei ob es Lehrer gibt, lehrbar ist die Philosophie, also müssen wir uns an sie halten. Ist nicht klar, wo der Fortschritt ist?“

Übrigens hat schon Gomperz, a. a. O. S. 433, den Euthydemos als einen „dialektischen Fastnachtsschwank“ bezeichnet.

Friedländer, a. a. O. S. 169, urteilt nicht weniger einseitig. Den Euthydemos „füllt zum grösseren Teile die Hanswurstiade, die von den beiden sophistischen Fechtmeistern und Possenreissern aufgeführt wird mit einem Feuerwerk der tollsten eristischen Kunststücke, Trugschlüsse, Äquivokationen. Hier wäre ein Kampf so ganz vergeblich und so sehr unter der Würde des Sokrates, dass die schneidenste ironische Abwehr seine einzige Gegenwirkung sein kann“.

S. 110. <sup>174</sup>) Raeder, a. a. O. S. 137.

S. 110. <sup>175</sup>) Augenscheinliche Zurückweisung auf Menon. Vgl. Wilamowitz, a. a. O. II. S. 151 f., und Apelt, Platons Dialog Euthydemos. Philos. Bibl. B. 176. S. 97. Anm. 30: „Diese Frage, deren Lösung der ganze Dialog Menon gewidmet ist, gilt also hier ohne weiteres als im bejahenden Sinne beantwortet“.

S. 111. <sup>176</sup>) Aristoteles, Metaph. A. 29, 1024 b 31—33: *ὁ δὲ ψευδὴς λόγος οὐδενός ἐστιν ἀπλῶς λόγος. διὸ Ἀντισθένης ᾤετο ἐνθῆθως μὴδὲν ἀξίων λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκεῖν λόγῳ ἐν ἑφ' ἐνός.*

Vgl. Raeder, a. a. O. S. 120.

Natorp, a. a. O. S. 120.

Arnim, a. a. O. S. 140.

Wilamowitz, a. a. O. II. S. 161.

S. 113. <sup>177</sup>) Schon Franz Susemihl, Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie. Erster Theil. Leipzig 1855. S. 135 f., weist darauf hin, dass hier bei dem sophistischen Brüderpaar direkte eleatische Einflüsse zu Tage treten. Beide schliessen nach Susemihl aus eleatischen Voraussetzungen zunächst nicht auf die Wirklichkeit, die Objektivität, sondern „auf die Natur des subjectiven Erkennens, auf die Wahrheit alles Denkens und Vorstellens“. Es tritt bei ihnen also eine Vermengung des Erkenntnisaktes und des durch diesen Akt gemeinten Seins ein.

S. 115. <sup>178</sup>) Bonitz, a. a. O. S. 97.

S. 115. <sup>179</sup>) Ritter, a. a. O. I. S. 452.

S. 118. <sup>180</sup>) Raeder, a. a. O. S. 142.

## 7. Der Anteil der Sprache an diesem Suchen.

S. 119. <sup>181</sup>) Schleiermacher, a. a. O. II. 2. Kratylus. Einleitung. S. 5.

S. 119. <sup>182</sup>) Vgl.

Gomperz, a. a. O. II. S. 448—450.

Lutoslawski, a. a. O. S. 220—233.

Raeder, a. a. O. S. 146—153.

Natorp, a. a. O. S. 122—129.

Ritter, a. a. O. I. S. 462—476; 566—567.

Stewart, a. a. O. S. 34—39.

Wilamowitz, a. a. O. I. S. 284—296.

Taylor, a. a. O. S. 75—89.

S. 119. <sup>183</sup>) Max Leky, Plato als Sprachphilosoph (Würdigung des platonischen Kratylus). Paderborn 1919.

Leky hat in seiner fleissigen Arbeit alles für das Sprachphilosophische des Dialoges Bedeutsame untersucht und die neueste Kratylosliteratur einer kritischen Würdigung unterzogen.

Die angeführte Stelle S. 11.

S. 120. <sup>184</sup>) Leky, a. a. O. S. 15.

S. 122. <sup>185</sup>) Raeder, a. a. O. S. 149.

S. 122. <sup>186</sup>) Ritter, a. a. O. I. S. 465.

S. 123. <sup>187</sup>) Natorp, a. a. O. S. 125 f.

S. 124. <sup>188</sup>) Vgl. Leky, a. a. O. S. 59, dessen Analyse durchaus den Sinn erfasst; nur versteht er unter *ovola* einen Seinszustand, was zu Missverständnissen führen könnte.

S. 127. <sup>189</sup>) Leky, a. a. O. S. 60.

S. 128. <sup>190</sup>) ebda S. 61 ff.

S. 131. <sup>191</sup>) Korruptierte Stelle, deren Sinn nur ungefähr dieser sein könnte. Vgl. Apelt, Platons Dialog Kratylos. Philos. Bibl. B. 174. Leipzig. 1918. S. 147 f. Anm. 160. Apelt's Konjekture scheint nicht glücklich zu sein. Er schreibt anstatt „*ἡ τὸ ὄνομα δηλοῦσα*“ „*ἡ τὸ ὄν ἅμα δηλοῦσα*“ und gibt folgende Übersetzung: „... während tatsächlich der Name einem anderen gehört, nämlich dem, der die entsprechende Natur hat, die eben zugleich sein Sein (Wesen) offenbart“. Nicht um Natur und Wesen handelt es sich hier, sondern um Sein und Namen. Ausserdem ist hier im Grunde kein Unterschied zwischen „Natur“ und „Wesen“, beides kann hier nur Struktur bedeuten.

S. 132. <sup>192</sup>) Susemihl, a. a. O. S. 154.

S. 134. <sup>193</sup>) Apelt, a. a. O. S. 129, hat diese Stelle ganz falsch aufgefasst, er spricht „von einer Gegenseitigkeit der Worte“: „Welches andere Mittel soll dir nun noch zur Kenntnis der Dinge verhelfen? Doch wohl kein anderes als das, dessen Anwendung so nahe liegt und sich von selbst als das richtigste empfiehlt, nämlich die Gegenseitigkeit der Worte unter Voraussetzung ihrer Verwandtschaft, und die Erklärung durch sich selbst (also die Definition), also des einen durch die anderen“. Dagegen versteht Leky, a. a. O. S. 78, diese Stelle richtig: „Durch welches andere Mittel erwartest du also noch das Seiende kennen zu lernen? Etwa durch ein anderes als durch das naheliegende und natürlichste: das Sein gegenseitig durch das Sein (zu erkennen), falls es in etwas unter sich verwandt ist, und es selbst durch sich selbst?“

S. 136. <sup>194</sup>) Natorp, a. a. O. S. 127 ff.

S. 137. <sup>195</sup>) Richard Höningwald, Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen. München 1917. S. 140 f.

S. 138. <sup>196</sup>) Hermann Lotze, Logik (System der Philosophie I), Herausgegeben und eingeleitet von Georg Misch. Philos. Bibl. Band 141. Leipzig 1910. S. 513.

S. 139. <sup>197</sup>) ebda S. 514 f.

S. 140. <sup>198</sup>) Emil Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form. Tübingen 1911. S. 121 ff.

S. 142. <sup>199</sup>) Nicolai Hartmann, a. a. O. S. 461 ff.

S. 143. <sup>200</sup>) ebda S. 466 ff. Hartmann unterscheidet zwei Arten idealen Seins. Die erste bezeichnet er als „freie Idealität“. Deren Strukturen

treten nicht auf „als einem anderen anhangend, oder doch nicht notwendig anhangend, also nicht als Wesenheit eines Realen.“ „Gegenstände dieser Art sind zwar irreale aber dennoch ansichseiend, und zugleich der Sphäre nach fürsichseiend, d. h. selbständig für sich dastehend, autonom in ihrem Vorkommen; sie brauchen keinem nicht-Idealen anzuhafte.“ Hierher gehören nicht nur die Gebilde der reinen Logik und Mathematik, sondern auch das ideale Recht und die gesamte Sphäre der Werte. Alle diese idealen Strukturen können sehr wohl Strukturen realer Gegenstände sein, brauchen es aber „nicht notwendig zu sein“. „Die Strukturen des Logischen und Mathematischen erstrecken sich zwar als beherrschende Gesetzmäßigkeiten tief in das Reale hinein, ja, sie beherrschen gewisse Schichten der realen Welt so gut wie ganz . . . aber für das ideale Ansichsein dieser Strukturen ist es nicht wesentlich. Es ist ihm äusserlich; es wird den idealen Strukturen als solchen dadurch nichts hinzugefügt, auch kein Abbruch getan.“ Die Werte verhalten sich ähnlich zum Realen, hier herrscht sogar ein viel loserer Verhältnis: die Wirklichkeit widerspricht den Werten ebenso oft, als sie ihnen entspricht.

Die andere Art des idealen Seins ist die „anhangende Idealität“. Sie kommt nur vor „einem Realen anhaftend, nur als Wesenheit eines Realen“. In der Theorie lässt sich auch dieses ideale Sein „ablösen, herausheben, vor die Klammer heben“, aber dieses Herausheben muss immer erst besonders vollzogen werden. „Ontologisch“ sind ihre Strukturen freilich „ebenso echte ideale Gegenstände“, wie die Strukturen der „freien Idealität“, aber es fehlt ihnen das Moment des „Fürsichseins“. An Stelle dessen tritt „die Gebundenheit an Gebilde der realen Sphäre“. „Anhangende Idealität ist die Seinsweise solcher idealer Gebilde, die überall, wo sie auftauchen, einem nicht-Idealen — wenn auch nicht einem bestimmten Einzelfalle — zugehören.“ Zur „anhangenden Idealität“ gehören „die von der Phänomenologie „herausgehobenen“ (vor die Klammer gehobenen) Wesenheiten, Wesensgesetze, Wesenszusammenhänge aller Art, ohne Unterschied des Inhalts“. Ebenso gehört hierher „die sehr eigentümliche ideale Schicht der ästhetischen Gegenstände — gleichsam ihr „Hintergrundsgelände“, welches sich an ihnen deutlich von dem dinglich realen Vordergrundsgelände abhebt“. Von diesen beiden Arten des ideal Ansichseienden scheidet Hartmann ab „Sphären des Irrealen, die noch die gleiche Objektivität, d. h. die gleiche Form der Gegenständlichkeit überhaupt haben wie das Ideale, und deren Gebilde deswegen ebensogut von Akten „intendiert“ werden wie dieses, die aber keine Unabhängigkeit ihres Bestehens vom Akt, also kein Ansichsein, haben“. „Gegenstände“ dieser Art „sind wesenhaft an den Akt gefesselt, leben ganz „von Gnaden des Aktes“, stehen und fallen mit ihm. Sie sind also nach der umgekehrten Seite gefesselt wie die anhangende Idealität: nicht an den realen Gegenstand, sondern an den realen Akt, nicht an ein intendiertes Reales, sondern an die Realität der Intention. Ihr „Sein“ ist ein bloss intentionales, abhängiges, verliehenes und in diesem Sinne uneigentliches Sein, blosses Fürmichsein ohne Ansichsein“.

Typen des „bloss“ Irrealen ohne Idealität sind: 1. die Sphäre des Gedankens; 2. Phantasiegebilde; 3. Traumgebilde und Halluzinationen; 4. Ideen.

Ideale; 5. das ganze Gebiet der Sinnesqualitäten, deren Gebilde, behaftet mit dem Schein realen Ansichseins, weder real noch ideal ansichseiend sind, wenn auch ihren Gebilden durchgehend real Ansichseiendes entspricht.

Diese Scheidung des idealen Seins in eine „freie Idealität“ und eine „anhangende Idealität“ ist nur erkenntnistheoretisch durchführbar. Nur für ein erkennendes Ich zerspaltet sich das Sosein in diese beiden Sphären, und je nach dessen Erkenntnisstruktur erweisen sich die idealen Gebilde bald als „freibleibend“, bald als einem Realen „anhangend“. Man müsste, wenn man diese Schichtung beibehalten wollte, eine dritte erkenntnistheoretische Schicht, die sogenannte Wahrheitssphäre annehmen, die dem Sein wohl überlagert sein kann, sich aber ontisch doch mit ihm decken müsste.

### III. Ergebnisse dieses Suchens.

S. 147. <sup>201</sup>) Richard Hertz, Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie. Berlin 1913. S. 150. „Richtig“ und „wahr“ werden hier in der ursprünglichen Bedeutung gebraucht im Gegensatz zu der von Hertz bevorzugten Kūlpeschen Definition: „Ein mit sich selbst nach den Gesetzen der Logik übereinstimmendes, widerspruchloses Denken ist wahr, ein den Tatsachen entsprechendes Denken ist richtig“.

S. 147. <sup>202</sup>) Julius Stenzel, Sokrates (Philosophie) in Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. 5. Halbband. Stuttgart 1927. S. 827 ff., hat Sokrates' Suchen aus dem umfassenden Sachverhalt der πόλις, des antiken Gemeinschaftslebens, zu erklären versucht. Dieses Gemeinschaftsleben beruht auf der δμόνοια der Bürger der πόλις, die „als eine göttliche Angelegenheit, Wirkung derselben Macht ist, die, wie auch alles Leben, so auch das Gemeinschaftsleben der Stadt trägt“. Die Wirklichkeit der πόλις, ihr Bestand garantiert auch die Wahrheit alles dessen, „was von den Bürgern im Sinne dieser Gemeinschaft gedacht und gesagt werden könnte“. „Jeder einzelne kann sich durch σοφία, φρόνησις, γνώμη mit den Dingen, auf denen die πόλις beruht, in unmittelbare Beziehung setzen. Er findet in sich die πόλις wieder; deshalb findet er sich, sein eigentliches Selbst grade dadurch, dass er mit und für die πόλις lebt, denkt, spricht. Wer sich selbst erkennt, findet als Ergebnis grade das, was ihn an die anderen knüpft, was Gemeinschaft stiftet.“

Dieses Gemeinschaftsleben, dieses so denken, wie die Anderen denken und zugleich die Dinge selbst denken, entsteht durch Sprechen mit anderen, durch Unterredung, durch ein tätigleidendes Verfahren jenes über uns allen stehenden λόγος, der uns alle unter ein Gesetz zwingt. „Also ist dieser Logos so göttlich wie der Staat und etwas in meiner Seele so göttlich wie dieser λόγος.“ Der einzelne erfährt hiermit „bei höchster Anspannung seines bewussten Denkens, seiner aktiven wissenden Sittlichkeit zugleich leidend die Einwirkung einer ideellen Kraft der Gemeinschaft, einer ihn tragenden φύσις, erst diese, für uns nicht ohne weiteres einsichtige Metaphysik der πόλις löste die Paradoxien des sokratischen βίος auf und ist aus Platon nun zu verdeutlichen“. (S. 871 f.).

Sokrates' Verhältnis zur Sprache und Gemeinschaft enthält bereits „die Grundzüge einer Bedeutungslehre, aus der sich auch die Absonderung des gemeinten Gegenstandes aus den Akten kollektiven und individuellen Meinens als ein für das antike gegenständliche Denken notwendiger Fortgang ergeben konnte, so wenig sie Sokrates selbst als eine theoretische Metaphysik reiner Formen vollzogen hat“.

Stenzel's Erklärung ist eine durchaus soziologische und nimmt Sokrates' Suchen den Charakter des Absoluten. Durch die Bindung an die Gemeinschaft erhält Sokrates' Suchen etwas Relatives. Denn die Gemeinschaft ist ein daseiendes Gebilde, ebenso wie der Logos als „ein tätigleidendes Verfahren“ nur in die reale Welt gehört. Sokrates ringt aber nach der Erkenntnis eines Soseins, welches nichts mehr Daseiendes an sich hat. Im Gemeinschaftsleben der antiken πόλις findet er keine Soseinsstrukturen. Beim Suchen nach derartigen Gebilden stösst er immer wieder auf die daseiende πόλις, während die soseiende πόλις ihm unerschaulich bleibt. Darin liegt Sokrates' Tragik.

S. 153. <sup>203</sup>) Wie stark noch eben die rein erkenntnistheoretische Deutung der platonischen Philosophie ist, zeigen folgende Erwägungen von Ernst Cassirer, Philosophie der Griechen. Lehrbuch der Philosophie, herausgegeben von Max Dessoir. Berlin 1925. S. 87 ff.

Bei Platon „schärft sich der Unterschied zwischen dem Reich der Gedanken und dem der Dinge, den λόγοι und den πράγματα zu einer klaren methodischen Antithese“. (S. 87). „Die grosse Leistung des Sokrates, wie Platon sie verstand und wie er sie zunächst mit einseitiger Schroffheit verkündete, lag eben in der Einsicht, dass die „Vernunft“ des Seins, dass sein Logos sich nicht in den Dingen, sondern nur im Denken und im Tun offenbaren könne.“ (S. 88). „Die Ideen sind diejenigen Gebilde, die, selbst keines unmittelbaren Daseins fähig, alles erscheinende Dasein erst begründen; das heisst: sie sind innerhalb jedes Einzelgebiets die bedeutunggebenden Momente.“ Das Sein der Phänomene, der Subjekte der empirischen Urteile besteht in einem „Übergang von einem Zustand zum anderen“, also in einem „blossenen Entstehen“. „Die reinen Bedeutungen allein, die als Prädikate im Urteil fungieren, bestehen als mit sich selbst identische, in ihrem Sinn konstante Normen und Bezugspunkte des Urteils. So trennt sich das Sein der Wahrheit von dem des empirischen, des zeitlich-räumlichen Daseins; so steht dem Sein der ὄντα das ὄντως ὄν gegenüber. Beide sind voneinander getrennt und doch notwendig aufeinander bezogen — wie das Abgeleitete, wenn es überhaupt verstanden werden soll, auf seinen Ursprung, das Begründete auf seinen Grund, das Bedingte auf das Unbedingte bezogen werden muss.“ Die „Idee ist also der Ausdruck des Sinngehalts, der der Wahrnehmungswelt, die in schwankender Erscheinung schwebt, durch den Logos der Sprache und durch den der bildnerischen Tätigkeit, durch die Bestimmung im reinen Denken und durch die Bestimmung zu einem allgemeingültigen Zweck fortschreitend verliehen wird. Die sinnliche Existenz zur geistigen Bedeutung umzuprägen, und ihr damit erst das echte „Siegel des Seins“ aufzudrücken (cf. Phaedr. 75 D: ἐπισφραγίζομεθα τοῦτο δ' ἔστι): das ist die universelle Aufgabe, die Platons Philosophie sich stellt“. „Das ist der tiefste künstlerische und gedankliche Reiz der platonischen Dialoge . . . dass wir hier zum erstenmal den Prozess

sich vollziehen sehen, und dass wir ihn in seinen einzelnen Phasen verfolgen können, wie das „Sein der Welt“ in einem grossen Menschen sich zur Gestalt bildet, wie es „innere Form und Bedeutsamkeit“ erhält. „Die Idee als Gestalt, als Form, als εἶδος“ wird zum objektiven Weltprinzip. (S. 102).

Dagegen findet sich bei Hans Meyer, Geschichte der alten Philosophie. Philosophische Handbibliothek, herausgegeben von Clemens Baumker, Ludwig Baur, Max Ettlinger. München 1925, eine tiefere Auffassung. Er sagt (S. 145), „es wäre indessen verkehrt zu glauben, die platonischen Ideen wären Begriffe oder nur Begriffe. Die Ideen sind das objektive Korrelat unserer Vernunftbegriffe, sie haben ein Sein“. Meyer weist weiter „auf die Doppelseitigkeit der Ideen, auf ihre ontologische und ihre logisch-erkenntnistheoretische Bedeutung“ hin. „Ausgegangen ist Platon von den Prädikatsbegriffen (Relations- und Wertbegriffen), d. h. von Begriffen, die wir im Urteil bzw. in der Beurteilung benützen, um von einem Gegenstand oder einer Anzahl von Gegenständen allgemeingültige Aussagen zu machen. Der Wahrheitsgehalt hängt ab von dem Ansichsein des im Begriffsinhalt Gemeinten und der Beziehung der konkreten Dinge zu diesen ansichseienden Ideen, die objektiv besteht und deshalb objektiven Ausdruck in den Gedanken des urteilenden Subjektes finden kann.“ (S. 147). Das Erfassen dieser Ideen als des „wahrhaft Seienden“, geschehe in einem unmittelbaren Schauen, aber nur im Symposion und Phaidros. Sonst bediene er sich als logischer Methode zur Auffindung der Ideen der „Dialektik mit ihren Mitteln der Definition und der Umfangsgliederung, wie sie Platon von den Jugenddialogen an bis zum Staat und Phaidros herauf immer deutlicher entwickelt haben“ soll. (S. 154).

Meyer ist doch zu sehr Aristoteliker und überschätzt den Wert der „logischen Methode“. Platon dagegen ist schon in seinen Jugenddialogen zur Einsicht gekommen, dass die „Mittel der Definition und der Umfangsgliederung“ das „wahrhaft Seiende“ nicht zu erfassen vermögen.

# Register.

## I. Namen- und Sachregister.

Die Ziffern rechts bedeuten die Seitenzahlen. Die Anmerkungen sind durch kursive Ziffern kenntlich gemacht.

- Aars 177.  
Ach 176.  
*ἀγαθόν, τὸ* siehe das Gute.  
*αἰσθησις* (Aisthesis) 29, 148, 149.  
*ἀλήθεια* (siehe auch Wahrheit) 72, 102, 106.  
aletheiologischer Realismus siehe Realismus, aletheiologischer.  
analytisch 102.  
*ἀνάμνησις* (Anamnesis, siehe auch Wiedererinnerung) 65, 90, 91, 94, 98, 108, 109, 182.  
Anamnesislehre 90—109, 152, 173, 182—185.  
*ἀνδρεία* siehe Mannheit.  
Anschauung, intellektuelle siehe intellektuelle Anschauung.  
Antisthenes 111, 160.  
Apelt 10, 29, 41, 50, 54, 55, 75, 79, 81, 167, 168, 169, 171, 174, 176, 183, 185, 186, 187.  
Apollon 10.  
Apologie 9—10, 28, 73, 155—157, 161.  
Aporie 83, 100, 101, 110—118, 152, 185—186.  
a priori (siehe auch Erkenntnis a priori) 96, 104—105, 142.  
*ἀρετή* (Arete, siehe auch Tugend) 66, 67, 68, 73, 79, 81, 82, 83, 107, 109, 172.  
Aristophanes 158, 160.  
Aristoteles 15, 40, 41, 60, 97, 111, 139, 160, 161, 164, 170, 184, 186.  
Arnim 20, 40, 44, 56, 59, 61, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 185, 186.  
Athene 87.  
Auffarth 86, 180.  
Augustinus 85.  
Axiom 11.  
Bamler 84, 177.  
Barth 93, 183.  
Becker 104—105, 171, 185.  
Begriff 5, 16, 17, 29, 32, 43, 44, 46, 48, 50, 51, 52, 54, 59, 61, 70, 75, 76, 77, 80—81, 83, 95, 118, 122, 123, 149, 150, 154, 161, 167, 172, 174, 175—176, 177, 191.  
begriffliche Erkenntnis 48, 72, 79, 81—83, 103, 152.  
Begriffsbestimmung 15, 17, 26, 48, 70, 79, 80, 81, 161, 174.  
Begriffsdialektik 160, 161.  
Benennung siehe Name.  
Berndt 36, 60, 165, 169.  
Bewegungslehre 134.  
Bizoukides 160.  
Bokownew 160.  
Bonitz 35, 36, 40, 67, 115, 161, 163, 164, 165, 170, 171, 185, 186.  
Brochard 160.  
Burnet 19, 162, 169, 172.  
Busse 160.  
Cartesianischer Zweifel 181.  
Cassirer 190.



- Chairedemos 116.  
 Chairephon 158.  
 Charmides 27—41, 42, 148, 150,  
 164—165, 169.  
 Cohen 3.  
 Cusanus 85.  
 Dabeisein (siehe auch *παρουσία*) 57—59,  
 63, 74—75, 117—118, 148.  
 Dasein 3, 16, 21, 41, 45, 48, 50, 53, 63,  
 75, 78, 89, 98, 105, 106, 107, 108,  
 109, 113, 117, 118, 124, 134, 135,  
 142, 143, 145, 148, 153, 177, 181,  
 184, 190.  
 Definition siehe Begriffsbestimmung.  
 Delphisches Orakel 9, 31, 158—159.  
 Denken, diskursives siehe diskursives  
 Denken.  
 Descartes 7, 181.  
 Deskription 63, 82, 104, 149.  
*διαίρεσις* (Diairesis) 66, 170.  
 Dialektik 81, 112, 122, 159, 183.  
 Diels 113, 167.  
 Diès 160.  
*δικαιοσύνη* (siehe auch Gerechtigkeit)  
 25, 49, 69, 70, 72.  
 Ding siehe Gegenstand.  
 Ding an sich 51, 185.  
 Dionysodoros 110, 117.  
 diskursives Denken (siehe auch be-  
 griffliche Erkenntnis, Begriffsbe-  
 stimmung) 7, 18, 21, 24, 85, 147, 153,  
 180.  
*δόξα* (siehe auch Sachverhalte, ver-  
 meinte und Vermeinen) 102, 105,  
 106, 108—109, 121, 185.  
 Eidetik 104.  
 eidetisches Schauen siehe Schauen, ei-  
 detisches.  
*εἶδος* (Eidos, siehe auch Struktur) 19,  
 43, 48, 50, 51, 52, 55, 60, 66, 68, 73,  
 75, 77, 78, 79, 80, 82, 97, 121—124,  
 150, 165—166, 172, 173, 174, 175,  
 191.  
 Elenktiker 18, 102, 183.  
 Epimetheus 87.  
*ἐπιστήμη* (siehe auch Wissen, Erkennt-  
 nis) 23, 25, 31—36, 40, 72, 102,  
 106—109.  
*ἐποχή* 89, 181.  
 Eristiker 82, 110, 111.  
 Erkenntnis (siehe auch begriffliche Er-  
 kenntnis) 135—136, 144, 150—153;  
 E. a priori (siehe auch a priori)  
 14, 91, 142, 173.  
 Erkenntnistheorie 8.  
 Eros 1.  
 Ethik 18.  
 Eukleides 163.  
 Euthydemos 67, 110—118, 119, 185—186.  
 Euthyphron 42—48, 50, 51, 55, 77, 150,  
 165—167, 169.  
 Evangelium, sokratisches 18.  
 Fichte 85.  
 Figur (*σχῆμα*) 81, 177.  
 Frank 7, 155.  
 Freundschaft (*φιλία*) 56—63, 169—170.  
 Friedländer 162, 166, 169, 170, 180,  
 183, 186.  
 Fromme, das (*ὅσιον*) 25, 42—63, 64,  
 69, 165—167.  
 Gegenstand (Ding, Objekt, siehe auch  
*πρᾶγμα*, Sachverhalt) 4, 15, 16, 17,  
 21, 22, 23, 26, 31, 32, 33, 34, 37,  
 39, 41, 42, 48, 54, 55, 62, 67, 71,  
 77, 78, 80, 95, 105, 106, 109, 117,  
 118, 120, 123, 131, 132, 133, 135,  
 136, 140, 141, 146—152, 161, 162,  
 167, 175, 176, 177, 178, 181, 182,  
 184, 188, 190.  
 Gegenstand, intentionaler 143, 147, 176.  
 Gegenstandstheorie 7, 172.  
 gelten 137—141.  
 Gemeinschaft 56, 189—190.  
 Gerechtigkeit (siehe auch *δικαιοσύνη*)  
 49, 64, 69, 72.  
 Geyser 178.  
 Gliederung siehe *κόσμος*.  
 Gomperz 75, 76, 163, 165, 170, 171,  
 172, 173, 177, 185, 186.  
 Gorgias 67, 73—78, 86, 87—89, 118,  
 152, 171—173.

- Gottlieb 46, 166.  
 Gronau 154.  
 Gute, das (*ἀγαθόν*) 30, 31, 37, 49, 53, 57, 61, 68, 71, 73—78, 134, 136, 137, 151, 169, 171—173.  
 Hartmann 6, 14, 15, 98—99, 142—143, 155, 160, 175, 183, 187—189.  
 Hegel 13—14, 17, 160, 161, 178.  
 Heidegger 6, 155, 171, 184.  
 Hephaistos 87.  
 Herakleitos 50, 120, 127, 129, 130, 134, 167.  
 Herbertz 189.  
 Hermann 20, 21, 163, 179.  
 Hermeneutik 7, 184.  
 Hermogenes 129, 131.  
 Herzog 159.  
 Hesiod 159.  
 Hiestand 11, 12, 40, 160, 164, 165, 177.  
 Hippias maior 49—55, 118, 151, 165, 167—169.  
 Hirzel 168.  
 Hönigswald 137, 138, 187.  
 Horneffer 2, 155, 156, 157, 158—159.  
 Howald 154, 156.  
 Husserl 78, 89, 103, 104, 172—173, 181—182, 184, 185.  
 Hypothese 103.  
 ἰδέα (siehe auch Struktur) 19, 42, 43, 44, 48, 50, 51, 53, 55, 123, 150, 165—166, 167.  
 Idealismus 4, 5, 93.  
 Idealist 160.  
 Idee (siehe auch ἰδέα) 2, 44, 92, 137, 181, 190, 191.  
 ideelles Objekt 176.  
 Ideenlehre 3, 4, 6, 19, 38, 39, 40, 57, 61, 69, 110, 154, 161, 173, 175, 178, 179.  
 Ideenreich 89, 98, 140.  
 immanent 89, 96, 104, 123, 143, 178, 185.  
 Ingenbleek 173.  
 Intellektualismus 19.  
 intellektuelle Anschauung 84—85, 177.  
 intellektuelle Phantasie 178.  
 intentionale Korrelate 175.  
 intentionaler Gegenstand siehe Gegenstand, intentionaler.  
 Intuition 103.  
 Intuitivismus 178.  
 Joel 159, 160, 161,  
 Jon 167.  
 Kallikles 74.  
 καλόν, τὸ siehe das Schöne.  
 Kant 2, 5, 6, 170.  
 Kantianer 7, 84.  
 Kategorien 90, 127, 140.  
 Korrelate, intentionale siehe intentionale Korrelate.  
 κόσμος (Gliederung) 77—78.  
 Kratylos 112, 115, 119—145, 153, 174, 186—189.  
 Kritias 31.  
 Kriton 73.  
 Ktesippos 116.  
 Kühnemann 36, 37, 39, 59, 63, 163, 164, 165, 169, 170, 171, 173.  
 Laches 21—26, 30, 50, 64, 148, 159, 162—164, 165, 169, 170, 173.  
 Lask 140—142, 187.  
 Leky 119, 120, 127, 128, 129, 186, 187.  
 Logik (logisch) 4, 7, 8, 40, 44, 80.  
 Logos (λόγος) 27, 28, 86, 88, 89, 92, 120, 180, 186, 190.  
 Losskij 178—179.  
 Lotze 138—140, 187.  
 Lutoslawski 79, 157, 164, 165, 170, 171, 173, 185, 186.  
 Lysias 156.  
 Lysis 56—63, 151, 169—170.  
 Maier 11, 18, 64, 155, 159, 161, 162, 170, 173, 182, 183.  
 Männheit (*ἀνδρεία*) 20—26, 162—164.  
 Mantitheos 156.  
 Marburger 3, 5, 6, 15, 103.  
 Marck 79, 93, 103, 173, 183, 184.  
 Meinong 7, 78, 172.  
 Menexenos 169.  
 Menon 65, 79—109, 110, 170, 173—185.

- Metaphysik 3, 66, 78, 120, 161, 177, 189, 190.  
Meyer 191.  
Modell 43.  
Mystik 8, 85, 182.  
Mythos 85—90, 97, 152, 179—180, 182.  
Name 120, 131, 187.  
Natorp 3—5, 11, 37, 39, 70—71, 74, 75, 79, 91, 93, 102, 109, 123, 136—137, 138, 155, 159, 164, 165, 170, 171, 172, 173, 174, 182, 183, 184, 185, 186, 187.  
Nichtwissen 11, 13, 14, 25, 32, 101, 103.  
Nominalismus 45.  
Nuzubidse 13, 160.  
Objekt siehe Gegenstand, ideelles Objekt.  
Offenbarung (siehe auch Schauen, eides-tisches) 85, 90.  
Ohse 164.  
ὄνομα siehe Name, Wort.  
Ontologie (siehe auch Seinslehre) 7, 8, 120, 141, 184—185, 188.  
ὄρος (siehe auch Strukturanalysen) 75.  
Orphik 18, 84.  
ὅσιον, τὸ siehe das Fromme.  
οὐσία (siehe auch Sosein) 45, 46, 54, 55, 70, 71, 79, 96, 124, 125, 131, 167, 168, 169, 174.  
Parmenides 17, 113, 151.  
παρουσία (Parusie, siehe auch Dabei-sein) 57—59, 117—118, 152.  
πάθος 45—46, 55.  
Patrokles 116.  
Pfänder 175.  
Phänomenologie 6, 89, 103, 104, 108, 172, 184, 188.  
Phaidon 4, 29.  
Phaidros 44, 56, 191.  
Phantasie (siehe auch intellektuelle Phantasie) 177.  
Philebos 168.  
φιλία siehe Freundschaft.  
Philosophie (φιλοσοφία) 13, 37, 73—74, 110, 117.  
Platonismus 2, 3, 7, 61.  
Plotinos 85.  
Pohlenz 10, 25, 28, 32, 68, 69, 83, 84, 155, 159, 164, 165, 168, 169, 170, 171, 173, 177.  
Politeia (siehe auch Republik, Staat) 169.  
Polykrates 160.  
πρᾶγμα (siehe auch Gegenstand, Sach-verhalt) 54, 70, 71, 111, 118, 120, 121, 123, 124, 129, 131, 170—171, 190.  
Problembewusstsein 14.  
Prokrustesbett 15.  
Prometheus 87.  
Protagoras 67—73, 79, 86—87, 152, 169, 170—171, 173, 174.  
Protreptiker 18, 102, 183.  
Pythagoreer 19, 162.  
Pythagoreismus 179.  
Pythia 159.  
Qualität 132.  
Quantität 132.  
Raeder 43, 46, 50, 51, 59, 68, 74, 79, 118, 122, 157, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 173, 174, 185, 186, 187.  
Real-Idealismus 178.  
Realismus 45.  
Realismus, aletheiologischer 13, 160.  
Rechenschaftabgeben 12.  
Reinhardt 86, 87, 89, 180, 181.  
Republik I (siehe auch Politeia, Staat) 169.  
Rhetorik 159.  
Rickert 80, 174.  
Ritter 40, 43, 46, 52, 77, 79, 115, 122, 157, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 182, 183, 185, 186, 187.  
Rohde 8, 155.  
Rolfes 161.  
Sachverhalt (siehe auch πρᾶγμα) 15, 69, 70, 77, 90, 111—112, 117 120—121, 123, 134, 171, 190.

Sachverhalte, vermeinte (siehe auch *δόξα*, Vermeinen) 101, 102, 103, 108, 185.

Sauppe 172.

Schauen (Schau) 21, 29, 30, 48, 67, 77, 78, 84, 87, 88, 89, 90, 93, 98, 109, 149, 152.

Schauen (Schau), eidetisches (siehe auch Soseinsschau) 84, 90—91, 105, 108, 109.

*σχῆμα* siehe Figur.

Schleiermacher 11, 20, 29, 35, 36, 50, 94, 119, 165, 167, 173, 174, 183, 186.

Schneider 47, 166.

Schöne, das (*καλόν*) 49—55, 68, 71, 135, 137, 151.

Scholastiker 36.

Seesemann 17, 161.

Seinslehre (siehe auch Ontologie) 6, 120, 128, 129, 184—185, 187—189, 190—191.

Selbstbewusstsein 35.

Selbsterkenntnis 31, 36.

Siegel 160.

Singer, 23, 164.

Sinn, moralischer 164.

Sittliche, das 15, 18.

Sklavenexperiment 99—102.

*σπονός* 164.

Sokrates (Hauptstellen) 9—19, 145—148, 155—162.

Sokratik 69.

*σοφία* siehe Weisheit.

Sophist 113, 115, 116, 117, 159, 160.

Sophistes 54.

Sophoniskos 116.

Sophrosyne (*σωφροσύνη*) 25, 28—41, 64, 69, 164—165.

Sosein (siehe auch *οὐσία*) 16, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 33, 35, 41, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 59, 62, 63, 68, 70, 73, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 89, 90, 91, 98, 102, 105, 107, 109, 110, 115, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 131, 134—136, 142, 143, 145, 146—153.

Soseinsschau (siehe auch Schauen, eidetisches) 127, 144, 145, 148, 149, 152, 153, 177—179.

Soseinsstruktur 29, 48, 113, 117, 167.

Sprache 119—145, 186—189.

Staat (siehe auch *Politeia*, Republik) 44, 191.

Stein 154.

Stenzel 18, 66, 160, 161, 170, 172, 173, 174—175, 182, 183, 189—190.

Stewart 72, 91, 164, 165, 170, 171, 173, 182, 185, 186.

Struktur (siehe auch *εἶδος* und *ιδέα*) 20, 22, 23, 29, 30, 33, 34, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 70, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 90, 93, 106, 108, 113—115, 119, 121, 126, 127, 131, 133, 135, 143, 144, 149, 150—153, 165—166, 167, 180, 188.

Strukturanalysen 75, 76, 78, 81, 107, 108, 152, 173, 177.

Strukturzusammenhänge 54.

Susemihl 186, 187.

Symposion 56, 58, 65, 191.

Tarant 167, 168.

Taylor 157, 163, 164, 165, 167, 169, 170, 171, 173, 185, 186.

Teichmüller 95—98, 154, 179, 183.

Theaitetos 112, 185.

Theissen 173, 177.

Timaios 96.

Totalität 2.

transzendental 4, 6, 7, 13, 39, 44, 45, 71, 72, 103, 104, 185.

Transzendenz 21, 45, 71, 96, 99, 104, 124, 139, 143, 152, 159, 166, 176, 178, 181, 184, 185.

Tugend (*ἀρετή*) 15, 17, 64—118, 170—186, *τύπος* 133.

Ueberweg 160, 163.

Universalien 44, 45.

Urteil 40, 80—81, 136—137, 154, 164.

Vaihinger 2.

Vermeinen (siehe auch *δόξα*) 112, 121, 185.

- Wahrheit (siehe auch ἀλήθεια) 11, 13, 74, 81, 85, 89, 102, 111, 119, 123, 137, 140, 141, 142, 144, 153, 163, 189, 190.
- Weisheit (σοφία) 10, 24, 49, 63, 69.
- Weltanschauungslehre 3.
- Wesen 16, 39, 60, 93, 98, 103, 104, 181, 187, 188.
- Wesensanschauung 99, 181.
- Wichmann 170, 171, 172, 173.
- Wiedererinnerung (siehe auch ἀνάμνησις) 79, 100—109, 173—185.
- Wilamowitz 43, 44, 156, 157, 158, 162, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 173, 185, 186.
- Willi 179—180.
- Willwoll 176.
- Windelband 84, 160.
- Wirklichkeit 11, 18, 108, 139, 140, 162, 181, 186.
- Wissen (siehe auch ἐπιστήμη) 11, 12, 13, 14, 17, 23, 25, 31—35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 64—65, 107, 113, 115, 150.
- Wort 119—134, 145, 187.
- Wundt 2, 155.
- Wust 155.
- Xenophon 15, 16, 160.
- Zalmoxis 27, 28.
- Zeller 85, 86, 94—95, 139, 179, 180, 183.
- Zweiweltentheorie 60, 139, 140, 143.

## II. Stellenregister.

- Aristoteles:
- Metaphysica A. 6, 987 b 7—10 — 139.
- „ A. 21, 1022 b 15—18 — 46.
- „ A. 29, 1024 b 31—33 — 186 (Anm. 176).
- Herakleitos:
- B. 82 — 50, 167 (Anm. 74).
- B. 83 — 50, 167 (Anm. 74).
- Parmenides:
- B. 6 — 113.
- Platon:
- Apologie 21 b — 9.
- „ 21 c 5—7 — 9.
- „ 21 d 6, 7 — 10.
- „ 22 a 5, 6 — 10.
- „ 22 c 1—3 — 10.
- „ 22 d 6—e 1 — 10.
- „ 23 a 5—7 — 10.
- „ 23 c 6, 7 — 28.
- „ 36 c — 161.
- Charmides 156 e 1, 2 — 27.
- „ 156 e 4—6 — 27.
- „ 156 e 6—157 a 1 — 27.
- „ 157 a 3—b 1 — 28.
- „ 158 e 7—159 a 3 — 29.
- „ 160 d 1 — 30.
- „ 160 e 4, 5 — 30.
- „ 161 b 6 — 30.
- „ 163 d 5—7 — 30.
- „ 163 e 10, 11 — 30—31.
- „ 164 c 5, 6 — 31.
- „ 164 d 4 — 31.
- „ 164 e 5, 6 — 31.
- „ 165 c 4—6 — 31.
- „ 165 c 7 — 31.
- „ 166 b 5, 6 — 31.
- „ 166 c 1—3 — 32.
- „ 167 a 1—5 — 29.
- „ 167 c 1, 2 — 32.
- „ 167 d 7—10 — 32.
- „ 167 e 4, 5 — 32.
- „ 168 a 3—5 — 33.
- „ 168 a 6—8 — 33.

Charmides 169 a 1—5 — 32.  
 " 170 c 9, 10 — 33.  
 " 170 d 1—3 — 33.  
 " 171 c 4—e 7 — 33—34.  
 " 174 d 3—e 7 — 34.  
 " 175 a 9—b 4 — 41.

Epistula VII, 341 b 7—d 2 — 1.

Euthydemus 273 d 8, 9 — 110.  
 " 278 b 5 — 110.  
 " 278 b 2—c 1 — 110.  
 " 282 c 8—d 2 — 110—111.  
 " 284 a 1, 2 — 111.  
 " 284 a 3, 4 — 111.  
 " 284 a 5—7 — 111.  
 " 284 c 2—6 — 111.  
 " 285 e 9 — 111.  
 " 286 a 1—b 6 — 112.  
 " 286 c 4 — 112.  
 " 287 a 3, 4 — 112.  
 " 288 a 4 — 112.  
 " 290 c 1—7 — 112.  
 " 292 e 3—5 — 113.  
 " 293 a 4—6 — 113.  
 " 293 c 8—d 1 — 113.  
 " 293 d 4, 5 — 113.  
 " 293 d 6—8 — 113.  
 " 296 c 1—3 — 114.  
 " 296 c 10—d 3 — 114.  
 " 298 a 2—9 — 116.  
 " 298 c 2, 3 — 116.  
 " 298 e 4, 5 — 116.  
 " 301 a 2 — 117.  
 " 301 a 3, 4 — 117.  
 " 301 a 5, 6 — 117.  
 " 303 d 7, 8 — 118.

Euthyphron 5 c 8—d 5 — 42, 166  
 (Anm. 64).

" 6 d 9—e 6 — 43—44,  
 166 (Anm. 64).  
 " 10 e 2—4 — 45—46.  
 " 11 a 6—b 1 — 45.  
 " 11 e 5, 6 — 47.  
 " 11 e 7—12 a 2 — 47.  
 " 12 c 5 — 47.  
 " 12 c 10—d 3 — 47.

Gorgias 481 d 3, 4 — 74.  
 " 482 a 7—b 1 — 73.

Gorgias 488 c 8—d 1 — 75.  
 " 495 a 7—9 — 74.  
 " 496 c 7 — 75.  
 " 497 a 4, 5 — 74.  
 " 497 e 1—3 — 75.  
 " 499 e 8—500 a — 76.  
 " 501 a 1—3 — 74.  
 " 503 d 6—e 4 — 76—77, 172  
 (Anm. 115)  
 " 503 e 6—504 a — 77.  
 " 506 c 9—e 4 — 77—78.  
 " 523 a 1—3 — 88.  
 " 523 a 1—527 a 4 — 88—89.

Hippias maior 286 d 8, 9 — 49.

" " 287 c 4 — 49.  
 " " 287 c 6, 7 — 49.  
 " " 287 c 8—d 2 — 49.  
 " " 287 d 11—e 1 — 49.  
 " " 289 a 2—b 7 — 50.  
 " " 289 d 2—5 — 50.  
 " " 293 e 4, 5 — 51.  
 " " 294 b 4—c 2 — 52.  
 " " 294 e 2—4 — 53.  
 " " 295 c 3 — 53.  
 " " 296 d 7—e 1 — 53.  
 " " 297 b 6, 7 — 53, 167  
 (Anm. 79).  
 " " 298 a 6, 7 — 54.  
 " " 300 a 9—b 2 — 54.  
 " " 301 b 2—7 — 54, 167  
 (Anm. 80).  
 " " 301 b 7, 8 — 55.  
 " " 301 e 3—5 — 55.  
 " " 302 c 1—3 — 55.

Kratylos 383 a 4, 5 — 120.

" 385 b 7, 8 — 120.  
 " 386 d 9—e 4 — 120—121.  
 " 386 e 8 — 121.  
 " 387 a 1, 2 — 121.  
 " 387 d 2 — 121.  
 " 387 d 4—8 — 121.  
 " 389 b 2, 3 — 121.  
 " 389 b 5, 6 — 121.  
 " 389 b 8—c 1 — 122.  
 " 389 d 4—8 — 121.  
 " 389 e 3—390 a 2 — 122.  
 " 390 e 2—4 — 122.

Kratylos 421 a 10—b 1 — 130.  
 „ 421 b 2 — 130.  
 „ 421 b 7—c 1 — 130.  
 „ 422 a 3 — 125.  
 „ 422 d 1—3 — 124.  
 „ 422 d 11—e 1 — 125.  
 „ 423 b 9—11 — 124.  
 „ 423 d 4, 5 — 124.  
 „ 423 e 1—5 — 125.  
 „ 423 e 7—9 — 125.  
 „ 424 a 6 — 125.  
 „ 424 a 7—b 2 — 125.  
 „ 424 d 1—4 — 126.  
 „ 424 d 4—6 — 126.  
 „ 424 d 6—425 a 5 — 126.  
 „ 425 b 5—9 — 129.  
 „ 425 c 1—3 — 129.  
 „ 425 d 1, 2 — 129.  
 „ 425 d 3, 4 — 129.  
 „ 426 a 6—b 2 — 127.  
 „ 426 b 5—8 — 129.  
 „ 428 e 1, 2 — 131.  
 „ 429 c 4, 5 — 131, 187  
 (Anm. 191).  
 „ 429 d 4—6 — 131.  
 „ 430 a 6—8 — 131.  
 „ 430 a 10—b 1 — 131.  
 „ 431 b 5—c 1 — 131.  
 „ 431 d 3 — 131.  
 „ 431 d 3—8 — 132.  
 „ 431 e 9—432 a 4 — 132.  
 „ 432 b 1—4 — 132.  
 „ 432 b 5—c 5 — 133.  
 „ 432 d 7—9 — 133.  
 „ 432 e 5—7 — 133.  
 „ 435 a 7—10 — 133.  
 „ 438 a 2, 3 — 133.  
 „ 438 b 1—3 — 134.  
 „ 438 d 5—8 — 134.  
 „ 438 e 7—134, 187 (Anm. 193).  
 „ 438 e 8, 9 — 134.  
 „ 439 a 5—b 3 — 134.  
 „ 439 c 7 — 134.  
 „ 439 c 7—d 1 — 135.  
 „ 439 d 2—7 — 135.  
 „ 439 d 8—12 — 135.  
 „ 439 e 3—5 — 135.  
 „ 439 e 7—440 a 4 — 135.

Kratylos 440 a 7—b 4 — 136.  
 „ 440 b 4—c 1 — 136.  
 „ 440 c 7—d 2 — 136.  
 „ 440 d 2—5 — 145.  
 Laches 184 e 8, 9 — 21.  
 „ 185 d 5—7 — 21.  
 „ 185 c 5, 6 — 22.  
 „ 185 d 1, 2 — 22.  
 „ 189 e 3—7 — 22.  
 „ 190 a 1—b 1 — 23.  
 „ 190 b 4, 5 — 23.  
 „ 190 b 7, 8 — 23.  
 „ 190 b 8—c 2 — 24.  
 „ 190 d 8 — 24.  
 „ 190 e 3 — 24.  
 „ 190 e 5, 6 — 24.  
 „ 192 b 9 — 24.  
 „ 192 d 10, 11 — 24.  
 „ 194 d 1, 2 — 24.  
 „ 194 d 9 — 24.  
 „ 194 e 11—195 a 1 — 25.  
 „ 199 c 6, 7 — 25.  
 „ 199 d 8—e 1 — 25.  
 „ 201 e 3—5 — 26.

Lysis 211 e 1—6 — 56.  
 „ 212 a 8—b 2 — 56.  
 „ 214 b 3, 4 — 56.  
 „ 214 d 1—3 — 57.  
 „ 214 d 3—7 — 57.  
 „ 216 e 7—217 a 2 — 57.  
 „ 217 b 4—6 — 57.  
 „ 217 c 3, 4 — 57—58.  
 „ 217 c 4—6 — 58.  
 „ 217 d 4—6 — 58.  
 „ 217 d 8—e 1 — 58.  
 „ 217 e 5 — 58.  
 „ 217 e 6—8 — 58.  
 „ 218 a 1, 2 — 58.  
 „ 218 a 2—4 — 58.  
 „ 218 a 6—b 5 — 58—59.  
 „ 219 c 5—d 2 — 60, 169 (Anm. 93).  
 „ 219 d 2—5 — 60.  
 „ 220 d 8—e 2 — 61, 169 (Anm. 91).  
 „ 220 e 2—5 — 62.  
 „ 221 e 1—5 — 62.

Menon 72 a 2—5 — 79.  
 „ 72 b — 79.

Menon 72 c 6—d 1 — 79, 173 (Anm. 120).  
 „ 72 d 8—e 1 — 80.  
 „ 72 e 6, 7 — 80.  
 „ 74 a 11—b 1 — 81.  
 „ 75 a 6—8 — 81.  
 „ 75 b 9—11 — 81, 177 (Anm. 129).  
 „ 75 d 4 — 81.  
 „ 76 a 6, 7 — 81, 176 (Anm. 129).  
 „ 76 d 4, 5 — 81.  
 „ 77 a 5—9 — 82.  
 „ 79 b 7— 3 c — 82.  
 „ 79 c 3—5 — 82.  
 „ 80 e 1—5 — 82—83.  
 „ 81 a 10—b 1 — 85.  
 „ 81 c 5—7 — 90.  
 „ 81 c 7—d 5 — 90.  
 „ 81 d 5—e 2 — 83.  
 „ 82 b 9—86 c 6 — 99—102.  
 „ 82 e 12, 13 — 100.  
 „ 84 a 3—b 2 — 100.  
 „ 84 b 10—c 2 — 101.  
 „ 84 c 4—6 — 101.  
 „ 84 c 10—d 2 — 101.  
 „ 85 c 4 — 102.  
 „ 85 c 6, 7 — 102.  
 „ 85 c 9—d 1 — 105—106.  
 „ 85 d 6, 7 — 102.  
 „ 86 b 1, 2 — 102, 106.  
 „ 86 b 2—4 — 102.  
 „ 86 b 6—c 2 — 84, 102, 177  
 (Anm. 131).

Menon 86 d 2—87 c 3 — 106.  
 „ 87 b 5, 6 — 106.  
 „ 88 c 4—d 3 — 107, 185 (Anm.  
 168).  
 „ 88 d 4—90 — 107.  
 „ 97 b 6, 7 — 108.  
 „ 97 b 9, 10 — 108.  
 „ 97 e 6—98 a 8 — 108.  
 „ 98 b 2—5 — 109.  
 „ 99 e 3—100 a 2 — 109.  
 „ 100 b 4—6 — 109.

Politeia 509 b 9 — 169 (Anm. 91).

Protagoras 320 b 8—c 1 — 67—68.  
 „ 320 c 3, 4 — 86.  
 „ 320 c 8—322 d 5 — 86—87.  
 „ 323 a 5—7 — 87.  
 „ 324 e 2—325 a 2 — 69.  
 „ 328 b 2, 3 — 68.  
 „ 349 b 1—6 — 70.  
 „ 349 b 6—c 1 — 70.  
 „ 349 c 4, 5 — 70.  
 „ 356 d 8—e 2 — 72.  
 „ 361 b 1, 2 — 72.  
 „ 361 c 4—6 — 73.

Xenophon:

Memorabilia I, 1, 16 — 15.  
 „ IV, 6, 1 — 15,

## Corrigenda.

S.	44	Z.	16	v. u. statt:	7 d	lies:	7 d [soll heissen: 5 d]
„	49	„	4	v. o.	den	„	denn
„	84	„	7	v. u.	Auschauung	„	Anschauung
„	91	„	4	„	Anamnesis	„	Anamnesis-
„	92	„	1	„	Zu	„	Zu-
„	99	„	13	v. o.	82 c 9	„	82 b 9
„	102	„	12	v. u.	86 a 6	„	86 b 6
„	152	„	13	„	n	„	in
„	157	„	12	v. o.	Pietät in	„	Pietät in
„	167	„	9	v. u.	andet	„	ande-
„	167	„	8	„	verdeutscht	„	verdeutscht



## Eelmiste köidete sisu. — Contenu des volumes précédents.

**A I (1921).** 1. A. Paldrock. Ein Beitrag zur Statistik der Geschlechtskrankheiten in Dorpat während der Jahre 1909—1918. — 2. K. Väisälä. Verallgemeinerung des Begriffes der Dirichletschen Reihen. — 3. C. Schlossmann. Hapete mõju kolloiidide peale ja selle tähtsus patoloogias. (L'action des acides sur les colloïdes et son rôle dans la pathologie.) — 4. K. Regel. Statistische und physiognomische Studien an Wiesen. Ein Beitrag zur Methodik der Wiesenuntersuchung. — 5. H. Reichenbach. Notes sur les microorganismes trouvés dans les pêches planctoniques des environs de Covda (gouv. d'Archangel) en été 1917. — **Misc.** F. Bucholtz. Der gegenwärtige Zustand des Botanischen Gartens zu Dorpat und Richtlinien für die Zukunft.

**A II (1921).** 1. H. Bekker. The Kuckers stage of the ordovician rocks of NE Estonia. — 2. C. Schlossmann. Über die Darmspirochäten beim Menschen. — 3. J. Letzmann. Die Höhe der Schneedecke im Ostbaltischen Gebiet. — 4. H. Kaho. Neutraalsoolade mõjust ultramaksimum-temperatuuri peale *Tradescantia zebrina* juures. (Über den Einfluss der Neutralsalze auf die Temperatur des Ultramaximums bei *Tradescantia zebrina*.)

**A III (1922).** 1. J. Narbutt. Von den Kurven für die freie und die innere Energie bei Schmelz- und Umwandlungsvorgängen. — 2. A. Томсонъ (A. Thomson). Значение аммонійныхъ солей для питания выспихъ культурныхъ растений. (Der Wert der Ammonsalze für die Ernährung der höheren Kulturpflanzen.) — 3. E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. I. Hälfte (S. I—VII und 1—96). — 4. A. Lüüs. Ein Beitrag zum Studium der Wirkung künstlicher Wildunger Helenenquellensalze auf die Diurese nierenkranker Kinder. — 5. E. Öpik. A statistical method of counting shooting stars and its application to the Perseid shower of 1920. — 6. P. N. Kogerman. The chemical composition of the Estonian M.-Ordovician oil-bearing mineral „Kukersite“. — 7. M. Wittlich und S. Weshnjakow. Beitrag zur Kenntnis des estländischen Ölschiefers, genannt Kukersit. — **Misc.** J. Letzmann. Die Trombe von Odenpäh am 10. Mai 1920.

**A IV (1922).** 1. E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. II. Hälfte (S. 97—188). — 2. A. Valdes. Glükogeeni hulka vähendavate tegurite mõju üle südame spetsiifilise lihassüsteemi glükogeeni peale. (Über den Einfluss der die Glykogenmenge vermindernenden Faktoren auf das Glykogen des spezifischen Muskelsystems des Herzens.) — 3. E. Öpik. Notes on stellar statistics and stellar evolution. — 4. H. Kaho. Raskemetallsoolade kihvtisusest taimemasma kohta. (Über die Schwermetallgiftwirkung in bezug auf das Pflanzenplasma.) — 5. J. Piiper und M. Härms. Der Kiefernkreuzschnabel der Insel Ösel *Loxia pityopsittacus estiae* subsp. nov. — 6. L. Poska-Teiss. Zur Frage über die vielkernigen Zellen des einschichtigen Plattenepithels.

**A V (1924).** 1. E. Öpik. Photographic observations of the brightness of Neptune. Method and preliminary results. — 2. A. L ü ü s. Ergebnisse der Krüppelkinder-Statistik in Eesti. — 3. C. Sch l o s s m a n n. Culture in vitro des protozoaires de l'intestin humain. — 4. H. K a h o. Über die physiologische Wirkung der Neutralsalze auf das Pflanzenplasma. — 5. Y. K a u k o. Beiträge zur Kenntnis der Torfzersetzung und Verrottung. — 6. A. T a m m e k a n n. Eesti diktüoneema-kihi uurimine tema tekkimise, vana-duse ja levimise kohta. (Untersuchung des Dictyonema-Schiefers in Estland nach Entstehung, Alter und Verbreitung.) — 7. Y. K a u k o. Zur Bestimmung des Verrottungsgrades. — 8. N. W e i d e r p a s s. Eesti piparmündi-öli (*Oleum menthae esthicum*). (Das estnische Pfefferminzöl.)

**A VI (1924).** 1. H. B e k k e r. Mõned uued andmed Kukruse lademe stratigraafia ja faunast. (Stratigraphical and paleontological supplements on the Kukruse stage of the ordovician rocks of Eesti (Estonia).) — 2. J. W i l i p. Experimentelle Studien über die Bestimmung von Isothermen und kritischen Konstanten. — 3. J. L e t z m a n n. Das Bewegungsfeld im Fuss einer fortschreitenden Wind- oder Wasserhose. — 4. H. S c u p i n. Die Grundlagen paläogeographischer Karten. — 5. E. Öpik. Photometric measures on the moon and the earth-shine. — 6. Y. K a u k o. Über die Verrottungswärme. — 7. Y. K a u k o. Eigentümlichkeiten der  $H_2O$ - und  $CO_2$ -Gehalte bei der unvollständigen Verbrennung. — 8. M. T i l z e n und Y. K a u k o. Die wirtschaftlichen Möglichkeiten der Anwendung von Spiritus als Brennstoff. — 9. M. W i t t l i c h. Beitrag zur Untersuchung des Öles aus estländischem Ölschiefer. — 10. J. W i l i p. Emergenzwinkel, Unstetigkeitsflächen, Laufzeit. — 11. H. S c u p i n. Zur Petroleumfrage in den baltischen Ländern. — 12. H. R i c h t e r. Zwei Grundgesetze (Funktion- und Strukturprinzip) der lebendigen Masse.

**A VII (1925).** 1. J. V i l m s. Köhreglükogeeni püsivusest mõre-suguste glükogeeni vähendavate tegurite puhul. (Über die Stabilität des Knorpelglykogens unter verschiedenen das Glykogen zum Verschwinden bringenden Umständen.) — 2. E. B l e s s i g. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. Nachtrag. — 3. O. K u r i k s. Trachoma Eestis (eriti Tartus) möödunud ajal ja praegu. (Das Trachom in Estland (insbesondere in Dorpat) einst und jetzt.) — 4. A. B r a n d t. Sexualität. Eine biologische Studie. — 5. M. H a l t e n b e r g e r. Gehört das Baltikum zu Ost-, Nord- oder zu Mitteleuropa? — 6. M. H a l t e n b e r g e r. Recent geographical work in Estonia.

**A VIII (1925).** 1. H. J a a k s o n. Sur certains types de systèmes d'équations linéaires à une infinité d'inconnues. Sur l'interpolation. — 2. K. F r i s c h. Die Temperaturabweichungen in Tartu (Dorpat) und ihre Bedeutung für die Witterungsprognose. — 3. O. K u r i k s. Muutused leeprahaigete silmas Eesti leprosooriumide haigete läbivaatamise põhjal. (Die Lepra des Auges.) — 4. A. P a l d r o c k. Die Senkungsreaktion und ihr praktischer Wert. — 5. A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse- ( $C_2$ -) Stufe in Eesti. I. — 6. M. W i t t l i c h. Einiges über den Schwefel im estländischen Ölschiefer (Kukersit)

und dessen Verschmelzungsprodukten. — 7. H. Kaho. Orientierende Versuche über die stimulierende Wirkung einiger Salze auf das Wachstum der Getreidepflanzen. I.

**A IX (1926).** 1. E. Krahn. Über Minimaleigenschaften der Kugel in drei und mehr Dimensionen. — 2. A. Mäeher. Ein Beitrag zur Frage des Vorrückens des Peipus an der Embachmündung und auf der Peipusinsel Pirisaar in dem Zeitraum von 1682 bis 1900. — 3. M. Haltenberger. Der wirtschaftsgeographische Charakter der Städte der Republik Eesti. — 4. J. Rumma. Die Heimatforschung in Eesti. — 5. M. Haltenberger. Der Stand des Aufnahme- und Kartenwesens in Eesti. — 6. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. I. — 7. A. Tammekann. Die Oberflächengestaltung des nord-ostestländischen Küstentafellandes. — 8. K. Frisch. Ein Versuch das Embachhochwasser im Frühling für Tartu (Dorpat) vorherzubestimmen.

**A X (1926).** 1. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. II—III. — 2. H. Scupin. Alter und Herkunft der ostbaltischen Solquellen und ihre Bedeutung für die Frage nach dem Vorkommen von Steinsalz im baltischen Obersilur. — 3. Th. Lippmaa. Floristische Notizen aus dem Nord-Altai nebst Beschreibung einer neuen *Cardamine*-Art aus der Sektion *Dentaria*. — 4. Th. Lippmaa. Pigmenttypen bei Pteridophyta und Anthophyta. I. Allgemeiner Teil. — 5. E. Pipenberg. Eine städtemorphographische Skizze der estländischen Hafenstadt Pärnu (Pernau). — 6. E. Spohr. Über das Vorkommen von *Sium erectum* Huds. und *Lemna gibba* L. in Estland und über deren nordöstliche Verbreitungsgrenzen in Europa. — 7. J. Wilip. On new precision-seismographs.

**A XI (1927).** 1. Th. Lippmaa. Pigmenttypen bei Pteridophyta und Anthophyta. II. Spezieller Teil. — 2. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. IV—V. — 3. H. Scupin. Epirogenese und Orogenese im Ostbaltikum. — 4. K. Schlossmann. Mikroorganismide kui bioloogiliste reaktiivide tähtsusest keemias. (Le rôle des ferments microbiens dans la chimie.) — 5. J. Sarv. Ahmese geomeetriselised joonised. (Die geometrischen Figuren des Ahmes.) — 6. K. Jaanson-Orviku. Beiträge zur Kenntnis der Aseri- und der Tallinna-Stufe in Eesti. I.

**A XII (1927).** 1. E. Reinwaldt. Beiträge zur Muriden-Fauna Estlands mit Berücksichtigung der Nachbargebiete. — 2. A. Öpik. Die Inseln Odensholm und Rogö. Ein Beitrag zur Geologie von NW-Estland. — 3. A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-(C<sub>2</sub>-)Stufe in Eesti. II. — 4. Th. Lippmaa. Beobachtungen über durch Pilzinfektion verursachte Anthocyaninbildung. — 5. A. Laur. Die Titration des Ammoniumhydrosulfides mit Ferricyankalium. — 6. N. King. Über die rhythmischen Niederschläge von PbJ<sub>2</sub>, Ag<sub>2</sub>CrO<sub>4</sub> und AgCl im kapillaren Raume. — 7. P. N. Kogerman and J. Kranig. Physical constants of some alkyl carbonates. — 8. E. Spohr. Über brunsterzeugende Stoffe im Pflanzenreich. Vorläufige Mitteilung.

**A XIII (1928).** 1. J. Sarv. Zum Beweis des Vierfarbensatzes. — 2. H. Scupin. Die stratigraphische Stellung der Devonschichten im Südosten Estlands. — 3. H. Perlitz. On the parallelism between

the rate of change in electric resistance at fusion and the degree of closeness of packing of metallic atoms in crystals. — **4.** K. Frisch. Zur Frage der Luftdruckperioden. — **5.** J. Port. Untersuchungen über die Plasmakoagulation von *Paramaecium caudatum*. — **6.** J. Sarw. Direkte Herleitung der Lichtgeschwindigkeitsformeln. — **7.** K. Frisch. Zur Frage des Temperaturanstiegens im Winter. — **8.** E. Spöhr. Über die Verbreitung einiger bemerkenswerter und schutzbedürftiger Pflanzen im Ostbaltischen Gebiet. — **9.** N. Rägo. Beiträge zur Kenntnis des estländischen Dictyonemaschiefers. — **10.** C. Schlossmann. Études sur le rôle de la barrière hémato-encéphalique dans la genèse et le traitement des maladies infectieuses. — **11.** A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse- ( $C_2-C_3$ -) Stufe in Eesti. III.

**A XIV (1929).** **1.** J. Rives. Über die histopathologischen Veränderungen im Zentralnervensystem bei experimenteller Nebenniereninsuffizienz. — **2.** W. Wadi. Kopsutuberkuloosi areng ja kliinilised vormid. (Der Entwicklungsgang und die klinischen Formen der Lungentuberkulose.) — **3.** E. Markus. Die Grenzverschiebung des Waldes und des Moores in Alatskivi. — **4.** K. Frisch. Zur Frage über die Beziehung zwischen der Getreideernte und einigen meteorologischen Faktoren in Eesti.

**A XV (1929).** **1.** A. Nõmmik. The influence of ground limestone on acid soils and on the availability of nitrogen from several mineral nitrogenous fertilizers. — **2.** A. Öpik. Studien über das estnische Unterkambrium (Estonium). I—IV. — **3.** J. Nuut. Über die Anzahl der Lösungen der Vierfarbenaufgabe. — **4.** J. Nuut. Über die Vierfarbenformel. — **5.** J. Nuut. Topologische Grundlagen des Zahlbegriffs. — **6.** Th. Lippmaa. Pflanzenökologische Untersuchungen aus Norwegisch- und Finnisch-Lappland unter besonderer Berücksichtigung der Lichtfrage.

---

**B I (1921).** **1.** M. Vasmer. Studien zur albanesischen Wortforschung. I. — **2.** A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 1. — **3.** M. Vasmer. Osteuropäische Ortsnamen. — **4.** W. Anderson. Der Schwank von Kaiser und Abt bei den Minsker Juden. — **5.** J. Bergman. Quaestiunculae Horatianae.

**B II (1922).** **1.** J. Bergman. Aurelius Prudentius Clemens, der grösste christliche Dichter des Altertums. I. — **2.** L. Kettunen. Lõunavepsa häälik-ajalugu. I. Konsonandid. (Südwepsische Lautgeschichte. I. Konsonantismus.) — **3.** W. Wiget. Altgermanische Lautuntersuchungen.

**B III (1922).** **1.** A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 2. — **2.** М. А. Курчинский (M. A. Kurtshinsky). Социальный законъ, случай и свобода. (Das soziale Gesetz, Zufall und Freiheit.) — **3.** A. R. Cederberg. Die Erstlinge der estländischen Zeitungsliteratur. — **4.** L. Kettunen. Lõunavepsa häälik-ajalugu. II. Vokaalid. (Südwepsische Lautgeschichte. II. Voka-

lismus.) — 5. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. II. — 6. A. M. Tallgren. Zur Archäologie Eestis. I.

**B IV (1923).** 1. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. II. — 2. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 3. — 3. W. Anderson. Nordasiatische Flutsagen. — 4. A. M. Tallgren. L'ethnographie préhistorique de la Russie du nord et des États Baltiques du nord. — 5. R. Gutmann. Eine unklare Stelle in der Oxforder Handschrift des Rolandsliedes.

**B V (1924).** 1. H. Mutschmann. Milton's eyesight and the chronology of his works. — 2. A. Pridik. Mut-em-wija, die Mutter Amenhotep's (Amenophis') III. — 3. A. Pridik. Der Mitregent des Königs Ptolemaios II Philadelphos. — 4. G. Suess. De Graecorum fabulis satyricis. — 5. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. I. Teil (S. 1—160). — 6. H. Mutschmann. Studies concerning the origin of „Paradise Lost“.

**B VI (1925).** 1. A. Saareste. Leksikaalseist vahekordadest eesti murretes. I. Analüüs. (Du sectionnement lexicologique dans les patois estoniens. I. Analyse.) — 2. A. Bjerre. Zur Psychologie des Mordes.

**B VII (1926).** 1. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 4. — 2. W. Anderson. Der Chalifenmünzfund von Kohtel. (Mit Beiträgen von R. Vasmer.) — 3. J. Mägist. Rosona (Eesti Ingeri) murde pääjooned. (Die Hauptzüge der Mundart von Rosona). — 4. М. А. Курчинскій (M. A. Kurtschinsky). Европейскій хаосъ. Экономическія послѣдствія великой войны. (Das europäische Chaos.)

**B VIII (1926).** 1. A. M. Tallgren. Zur Archäologie Eestis. II. — 2. H. Mutschmann. The secret of John Milton. — 3. L. Kettunen. Untersuchung über die livische Sprache. I. Phonetische Einführung. Sprachproben.

**B IX (1926).** 1. N. Maim. Parlamentarismist Prantsuse restauratsiooniajal (1814—1830). (Du parlementarisme en France pendant la Restauration.) — 2. S. v. Csekey. Die Quellen des estnischen Verwaltungsrechts. I. Teil (S. 1—102). — 3. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. II. Teil (S. 161—288). — 4. G. Suess. De eo quem dicunt inesse Trimalchionis cenae sermone vulgari. — 5. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. III. — 6. C. Vilhelmsen. De ostraco quod Revaliae in museo provinciali servatur.

**B X (1927).** 1. H. B. Rahamägi. Eesti Evangeeliumi Luteri usu vaba rahvakirik vabas Eestis. (Die evangelisch-lutherische freie Volkskirche im freien Eesti. Anhang: Das Gesetz betreffend die religiösen Gemeinschaften und ihre Verbände.) — 2. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. IV. — 3. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen

Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. III. Teil (S. 289—416). — **4.** W. Schmied-Kowarzik. Die Objektivation des Geistigen. (Der objektive Geist und seine Formen.) — **5.** W. Anderson. Novelline popolari sammarinesi. I.

**B XI** (1927). **1.** O. Loorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) I. — **2.** A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. IV. Teil (S. 417—512). — **3.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. V.

**B XII** (1928). **1.** O. Loorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) II. — **2.** J. Mägiste. *oi-, ei-*deminutiivid läänemeresoome keelis. (Die *oi-, ei-*Deminutiva der ostseefinnischen Sprachen).

**B XIII** (1928). **1.** G. Suess. Petronii imitatio sermonis plebei qua necessitate coniungatur cum grammatica illius aetatis doctrina. — **2.** С. Штейн (S. v. Stein). Пушкин и Гофман. (Puschkin und E. T. A. Hoffmann.) — **3.** A. V. Kõrv. Värsimõõt Veske „Eesti rahvalauludes“. (Le mètre des „Chansons populaires estoniennes“ de Veske.)

**B XIV** (1929). **1.** Н. Майм (N. Maim). Парламентаризм и суверенное государство. (Der Parlamentarismus und der souveräne Staat.) — **2.** S. v. Csekey. Die Quellen des estnischen Verwaltungsrechts. II. Teil (S. 103—134). — **3.** E. Virányi. Thalès Bernard, littérateur français, et ses relations avec la poésie populaire estonienne et finnoise.

**B XV** (1929). **1.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 1 (1, 2—11). — **2.** W. E. Peters. Benito Mussolini und Leo Tolstoi. Eine Studie über europäische Menschheitstypen. — **3.** W. E. Peters. Die stimmanalytische Methode. — **4.** W. Freymann. Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie.

**B XVI** (1929). **1.** O. Loorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) III. — **2.** W. Süß. Karl Morgenstern (1770—1852). I. Teil (S. 1—160).

---

**C I—III** (1929). **I 1.** Ettelugemiste kava 1921. aasta I poolaastal. — **I 2.** Ettelugemiste kava 1921. aasta II poolaastal. — **I 3.** Dante pidu 14. IX. 1921. (Dantefeier 14. IX. 1921.) R. Gutmann. Dantes Alighieri. W. Schmied-Kowarzik. Dantes Weltanschauung. — **II 1.** Ettelugemiste kava 1922. aasta I poolaastal. — **II 2.** Ettelugemiste kava 1922. aasta II poolaastal. — **III 1.** Ettelugemiste kava 1923. aasta I poolaastal. — **III 2.** Ettelugemiste kava 1923. aasta II poolaastal.

**C IV—VI** (1929). **IV 1.** Ettelugemiste kava 1924. aasta I poolaastal. — **IV 2.** Ettelugemiste kava 1924. aasta II poolaastal. — **V 1.** Ettelugemiste kava 1925. aasta I poolaastal. — **V 2.** Ettelugemiste kava 1925. aasta II poolaastal. — **VI 1.** Ettelugemiste kava 1926. aasta I poolaastal. — **VI 2.** Ettelugemiste kava 1926. aasta II poolaastal.

**C VII—IX (1929).** **VII 1.** Ettelugemiste kava 1927. aasta I poolaastal. — **VII 2.** Ettelugemiste kava 1927. aasta II poolaastal. — **VIII 1.** Ettelugemiste kava 1928. aasta I poolaastal. — **VIII 2.** Ettelugemiste kava 1928. aasta II poolaastal. — **IX 1.** Ettelugemiste kava 1929. aasta I poolaastal. — **IX 2.** Ettelugemiste kava 1929. aasta II poolaastal. — **IX 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1929.



**TARTU ÜLIKOOI TOIMETUSED** ilmuvad kolmes seerias:

**A:** Mathematica, physica, medica. (Matemaatika-loodusteaduskonna, arstiteaduskonna, loomaarstiteaduskonna ja põllumajandusteaduskonna tööd.)

**B:** Humaniora. (Usuteaduskonna, filosoofiateaduskonna ja õigusteaduskonna tööd.)

**C:** Annales. (Aastaruanded.)

**Ladu:** Ülikooli Raamatukogus, Tartus.

---

**LES PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ DE TARTU (DORPAT)** se font en trois séries:

**A:** Mathematica, physica, medica. (Mathématiques, sciences naturelles, médecine, sciences vétérinaires, agronomie.)

**B:** Humaniora. (Théologie, philosophie, philologie, histoire, jurisprudence.)

**C:** Annales.

**Dépôt:** La Bibliothèque de l'Université de Tartu, Estonie.

---